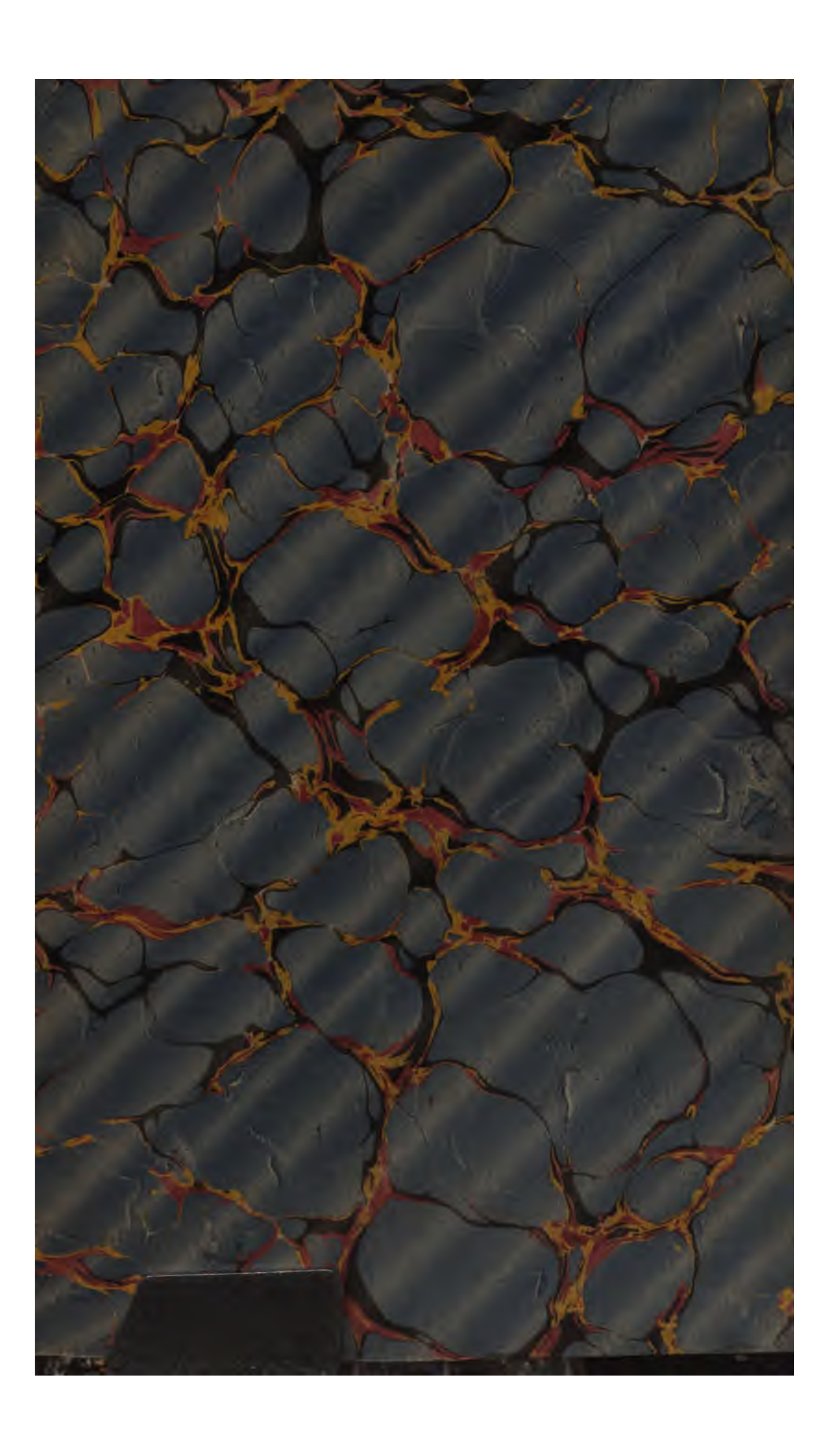
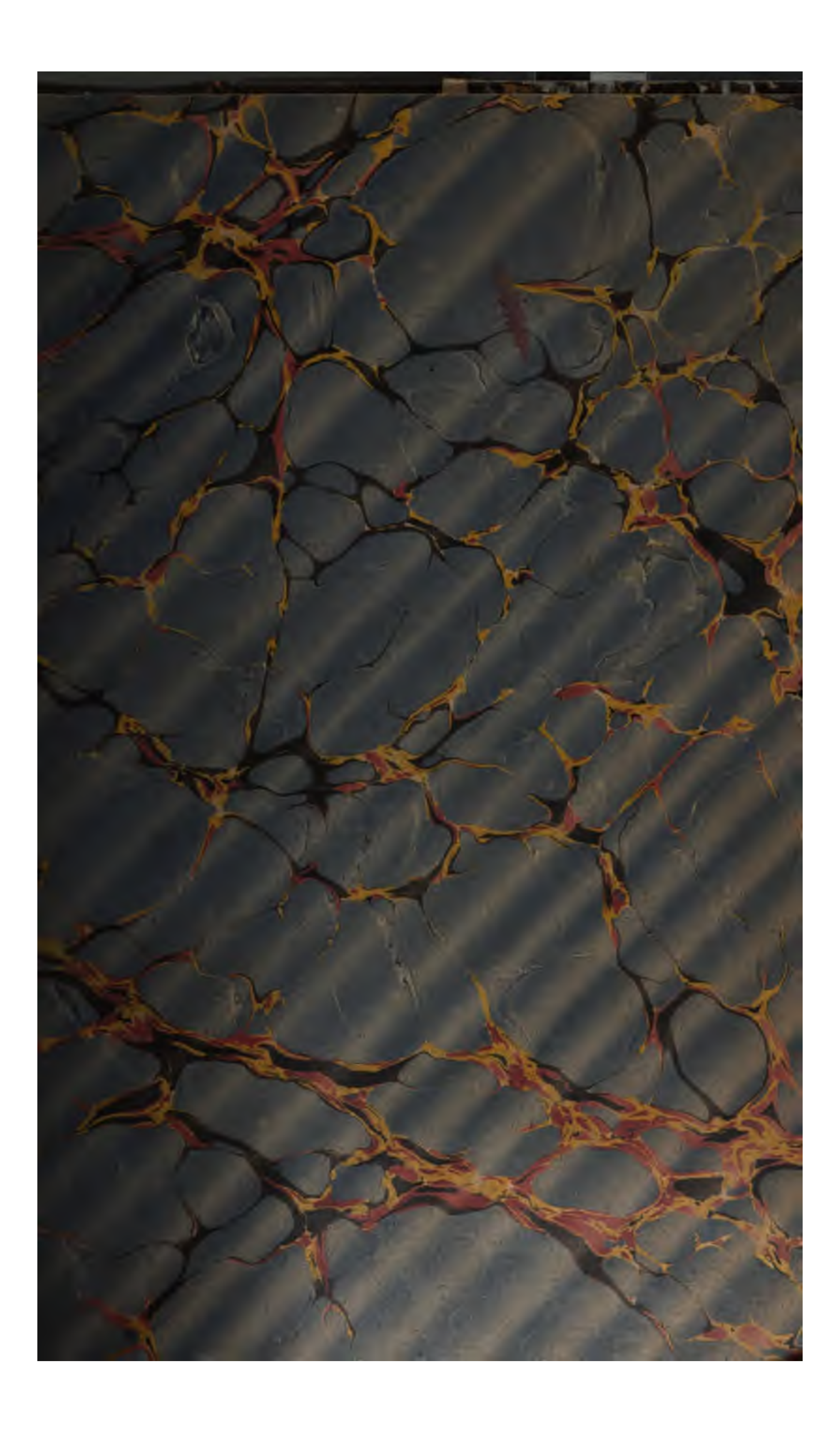







R434

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE P. BRODARD ET GALLOIS.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

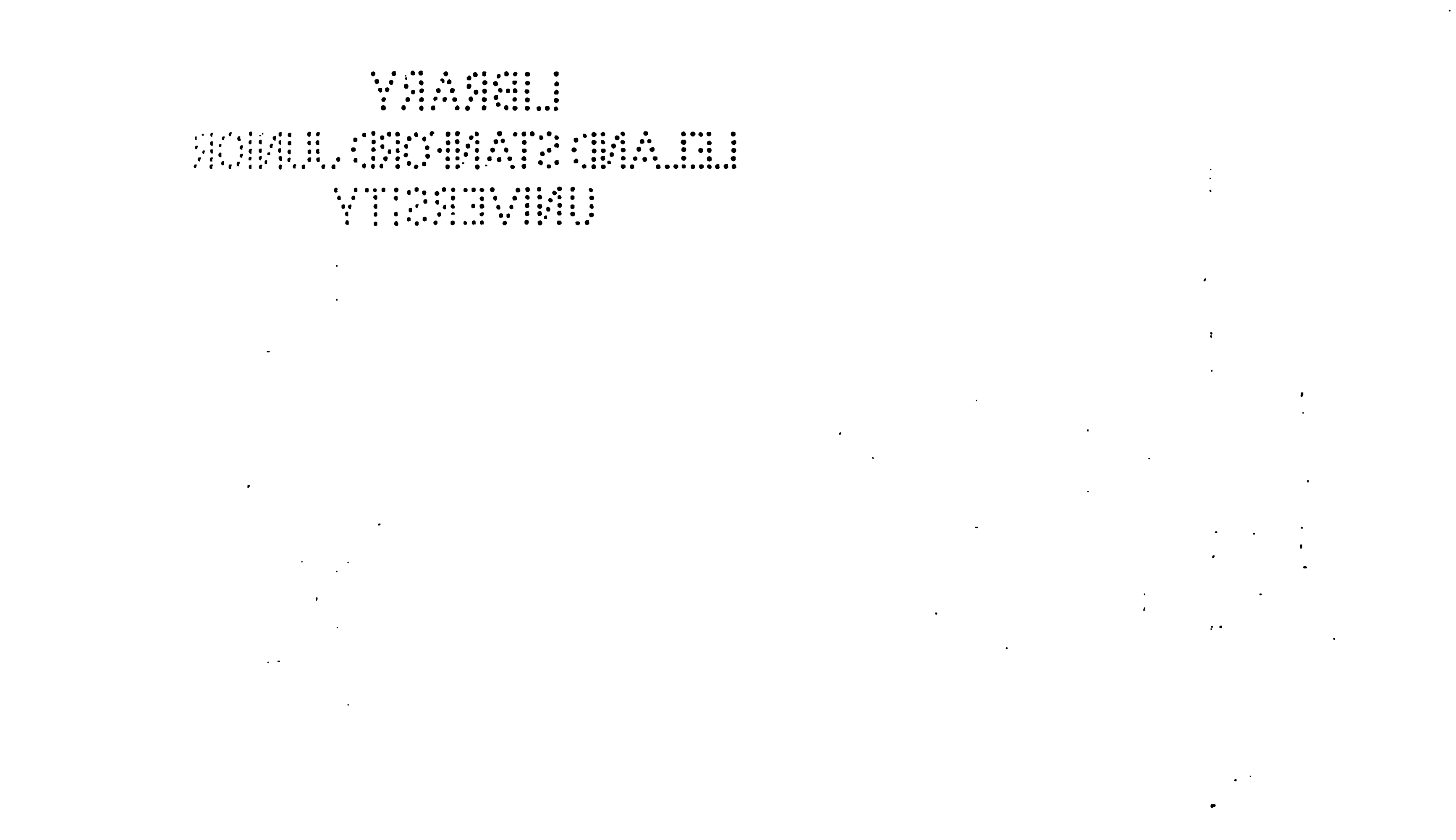
QUATORZIÈME ANNÉE

XXVII

(JANVIER A JUIN 1889)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1889



INTRODUCTION A LA SCIENCE PHILOSOPHIQUE[1]

IV

DES RAPPORTS
DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA THÉOLOGIE

I

La suite de ces études nous amène à traiter des rapports de la philosophie avec tout ce qui l'avoisine, non seulement avec les autres sciences, mais encore avec tous les ordres d'études, toutes les applications d'esprit qui constituent le domaine de l'activité intellectuelle. La philosophie a des rapports avec tout ce qui touche l'esprit humain, avec les sciences d'abord, mais aussi avec les lettres, avec l'histoire, avec la politique, avec la religion. Pour commencer cette analyse par le côté le plus élevé, considérons d'abord les rapports de la religion et de la philosophie.

En méditant sur ce sujet délicat, il nous est arrivé quelque chose de semblable à ce qui se passa dans l'esprit de J.-J. Rousseau, lorsqu'il voulut concourir, par son premier écrit, sur le sujet proposé par l'Académie de Dijon. On sait que cette Académie demandait si le progrès des lettres et des arts avait contribué à l'amélioration des mœurs. On raconte (c'est Marmontel qui atteste ce fait dans ses *Mémoires*) que J.-J. Rousseau étant allé voir Diderot, alors prisonnier au château de Vincennes, où il était enfermé pour quelques incartades, lui annonça son dessein de travailler sur cette question. « Et quel parti comptez-vous prendre? demanda Diderot. — L'affirmative, répond Rousseau. — Eh quoi! dit Diderot, c'est le pont aux ânes, c'est le contraire qu'il faut soutenir, si l'on veut dire quelque chose de nouveau. » Rousseau fut frappé de ce conseil. Il y vit

1. Voir le tome XXV, p. 337 et p. 577, et tome XXVI, p. 313.

un rôle original à prendre. Le génie du paradoxe s'éveilla en lui. Pour dire la vérité, c'était son vrai génie, c'était sa vraie pensée encore enveloppée, que Diderot avait sans le savoir démêlée et provoquée. Rousseau prit le parti que l'on sait, parti qui décida de sa carrière et l'entraîna dans une lutte à mort contre la civilisation.

Toute proportion gardée, et les différences mises à part, nous avons, comme Rousseau, dans l'examen de la question posée, passé du pour au contre ou, si l'on veut, du contre au pour par des réflexions quelque peu semblables. En effet, notre première idée avait été celle-ci : montrer la différence de la philosophie et de la religion, établir fortement l'indépendance de celle-ci à l'égard de celle-là, l'une fondée sur la liberté d'examen, l'autre sur la croyance à l'autorité. Nous comptions réclamer même, pour la philosophie, le droit de se passer de la religion ou de se substituer à elle, le droit de la critiquer et, même, s'il le fallait dans l'intérêt de la liberté de l'esprit, le droit de la combattre. Enfin nous comptions nous placer exclusivement au point de vue de ce qu'on appelle la liberté de l'esprit. Mais, après réflexion, nous nous sommes dit à nous-même ce que Diderot disait à Rousseau : « Mais c'est le pont aux ânes! » Qui conteste en effet aujourd'hui à la philosophie le droit de se dégager de la religion, de s'en séparer même et de la combattre? C'est un droit tellement reconnu que, dans certains milieux, c'est même un devoir. C'est la vérité officielle. Un esprit vraiment indépendant aujourd'hui, au lieu de hurler avec les loups et de répéter pour la millième fois les objections de Voltaire et de Diderot, a peut-être quelque chose de mieux à faire. Sans aliéner son libre examen, sans renoncer à ses croyances rationalistes, il sera peut-être plus tenté de rechercher par où la religion est digne de respect pour le philosophe, par où elle sert à la vérité, que d'ajouter aux attaques stériles dont elle peut être l'objet. Peut-être est-il plus sage de faire voir les affinités de la religion et de la philosophie que leurs oppositions et leurs incompatibilités, de chercher par où l'on s'entend que par où l'on se sépare. Un tel ordre d'idées serait plus opportun, plus vrai et peut-être même plus philosophique, comme nous allons essayer de le montrer.

Ce qui nous a mis sur la voie de cette pensée, c'est la critique des positivistes, critique qui porte à la fois contre la théologie et contre la philosophie et qui les enveloppe dans une même proscription. Pendant longtemps, les philosophes même spiritualistes, lorsqu'ils étaient en même temps rationalistes, se plaçaient en libres penseurs en face de la théologie, et en cela ils étaient bien dans leur droit; mais ils croyaient de leur intérêt d'accuser hautement cette séparation; ils nourrissaient un esprit de suspicion, qui n'était

pas sans doute sans fondement, mais qui leur faisait considérer leur cause comme absolument séparée de celle de la théologie, et plutôt même comme opposée. Les positivistes les ont forcés dans ce retranchement. Ils ont fait une objection solide et profonde qui changeait la face des choses; cette objection, c'est que la métaphysique n'a pas à se prévaloir grandement de son indépendance à l'égard de la théologie, que cette indépendance est toute négative et purement critique; mais que, pour le fond des choses, pour la partie positive de la doctrine, toute la substance de la métaphysique n'est que la théologie transformée, traduite en langage abstrait, ayant passé des entités surnaturelles conçues comme personnalités concrètes, aux entités logiques conçues comme substances et qualités métaphysiques; mais le fond serait toujours le même de part et d'autre. Il ne servirait du reste de rien à certaines écoles métaphysiques, plus ou moins téméraires et indépendantes, de se dégager à leur tour en renvoyant l'objection aux doctrines spiritualistes, et en les appelant des théologies au même titre que les religions elles-mêmes; ce serait là une tactique aussi maladroite que peu loyale, et du reste inutile, car les positivistes, et avec raison, ne séparent pas les écoles les unes des autres. C'est la métaphysique tout entière, quelle qu'en soit la forme, qui est, selon eux, issue de la théologie. Cela est aussi vrai du panthéisme et de l'idéalisme, que du théisme et du spiritualisme. Hegel et Schelling sont aussi bien sortis de la théologie protestante que Descartes et Malebranche de la théologie catholique; Socrate, Platon et Aristote n'ont fait que purifier la mythologie populaire, et l'école d'Alexandrie n'a trouvé des conceptions nouvelles, en métaphysique, que parce qu'elle s'est inspirée des religions orientales.

Il faut donc donner raison aux positivistes sur ce point; leur critique est fondée. La métaphysique sort de la théologie, et il y a une parenté, une affinité très étroite entre la doctrine théologique et les doctrines métaphysiques; sauf la différence de forme, leur valeur au fond est la même de part et d'autre.

Cela étant, en abandonnant, comme elle le fait d'ordinaire, la théologie aux attaques du positivisme et du matérialisme, la métaphysique court risque de s'immoler elle-même. Car, ou bien il faut dire que les doctrines théologiques sont absolument et radicalement fausses, et cela au fond aussi bien que dans la forme; et alors elles entraînent avec elles tout ce qui vient d'elles, à savoir le fonds commun des métaphysiques et des théologies; — ou bien il faut reconnaître que les vérités métaphysiques, qui se rattachent à la théologie par le fond, ne cessent pas d'être des vérités parce qu'elles sont

enveloppées sous une forme théologique et même mythologique. Sans doute, la métaphysique n'est pas engagée dans la question de la vérité historique des religions : c'est une question qui reste ouverte et que chacun résoudra comme il l'entendra; mais la métaphysique est intéressée, pour le fond, dans les solutions théologiques, car c'est son propre domaine.

Cette justice à rendre à la théologie est aussi facile au libre penseur qu'au croyant. Si la théologie est révélée, il est évident qu'il faut la respecter. Si elle est d'origine humaine, pourquoi la métaphysique ne ferait-elle pas cause commune avec une œuvre qui vient comme elle de l'initiative et de l'invention de l'esprit humain? On peut même dire qu'il y a plus d'invention en théologie que dans la métaphysique proprement dite, en tant que c'est par la théologie que la métaphysique a commencé. Il est vrai que, souvent, c'est l'inverse et la réciproque que l'on peut soutenir, et les théologies savantes sont aussi bien l'effet que la cause des systèmes métaphysiques; mais cela ne fait qu'un lien de plus entre les deux sciences. On comprend l'aversion et la révolte de la philosophie contre la théologie tant que celle-ci a été oppressive et dominatrice, et qu'elle a enchaîné la liberté de l'esprit humain; mais, une fois affranchie d'un joug déshonorant, la métaphysique doit avoir assez de lumière pour reconnaître, sous la forme d'un dogme dont elle peut rejeter la lettre, mais qui lui appartient par l'esprit, une vérité qui ne cesse pas d'être une vérité parce qu'elle est enveloppée sous les voiles de l'imagination. Combien de vérités ont été trouvées par les poètes et qui n'en sont pas moins des vérités! Que si, au contraire, la théologie vient d'en haut, pourquoi la philosophie refuserait-elle de s'alimenter à une source plus haute qu'elle-même? A tout point de vue, l'hostilité aveugle à l'égard de la théologie est une trahison à l'égard de la métaphysique elle-même.

Ces considérations se justifieront mieux par le fait, en étudiant de plus près les relations plus précises de la religion et de la philosophie.

Et d'abord, qu'est-ce que la religion? Il n'est pas facile de répondre à cette question; il n'est pas facile de trouver une définition qui s'applique à toutes les religions et qui comprenne à la fois le fétichisme du sauvage et la religion chrétienne. Mais nous n'avons pas besoin ici d'une définition scientifique et rigoureuse de la religion en général. Nous n'avons à considérer que la religion que nous connaissons immédiatement, celle avec laquelle nous vivons et qui nous est familière dès notre enfance, et que la philosophie rencontre sans cesse à côté d'elle dans le monde extérieur. C'est avec celle-là que

la philosophie a des rapports actuellement. Ceux qu'elle a pu avoir autrefois avec d'autres religions appartiennent à l'histoire; c'est donc seulement de la religion chrétienne qu'il sera question ici.

Demandons-nous donc maintenant ce qui constitue la religion chrétienne : c'est, à ce qu'il nous semble, l'existence de certaines vérités appelées *dogmes* auxquelles il faut croire si l'on veut être véritablement chrétien. Il n'est pas dit que l'on doit croire à ces dogmes sans preuves : ce serait une erreur; ce qui est vrai, c'est que la démonstration des dogmes n'est pas tirée des dogmes eux-mêmes, comme pour les vérités philosophiques, mais de preuves extrinsèques, d'une nature différente, à savoir des faits historiques dont le caractère surnaturel prouve pour ceux qui croient l'origine divine des dogmes imposés. En un mot, c'est par les miracles, les prophéties, la tradition, l'autorité de l'Écriture que l'on prouve la vérité des dogmes, ou encore par la supériorité de la morale. Mais toutes ces preuves sont extérieures au dogme lui-même : celui-ci, en tant que vérité, doit être cru sans démonstration.

La religion païenne n'avait pas de dogmes. Les dieux étaient des personnages surnaturels, chargés de veiller aux différentes opérations de la nature ou aux intérêts des hommes. On leur offrait des sacrifices pour se les rendre favorables ou pour conjurer leur malveillance : voilà tout. Il n'y avait pas un système de vérités enchaînées représentant l'ordre des choses divines et répondant aux problèmes que soulève la curiosité humaine sur l'origine des choses; ou du moins ce qu'il y avait en ce genre au fond des croyances mythologiques n'était pas formulé d'une manière précise. De même, le judaïsme et le mahométisme n'ont pas ou n'ont que très peu de dogmes. Ce sont des religions qui, sauf leur côté historique et national, ne diffèrent pas beaucoup du déisme tel que peuvent le concevoir sans révélation les philosophes rationalistes.

Je ne voudrais pas me hasarder sur le terrain des religions orientales que je ne connais pas. Il est possible que l'on y retrouve quelque chose d'analogue à ce que l'on appelle des dogmes dans la religion chrétienne, c'est-à-dire des conceptions plus ou moins profondes, plus ou moins intelligibles sur l'essence des choses et sur la nature de la divinité. S'il en était ainsi, il faudrait dire des religions orientales, par rapport aux philosophies de l'Orient, ce que nous avons à dire du christianisme par rapport aux philosophies de l'Occident.

Cela posé, examinons d'un peu plus près ce que l'on appelle dogmes en théologie, et l'on verra que ces dogmes en tant qu'exprimant la nature divine, l'origine et la fin des choses, contiennent en

réalité une métaphysique; que la religion, dans ce qu'elle a de plus élevé, peut être considérée comme une métaphysique de sentiment. de même que la métaphysique peut être appelée une religion de raison. Seulement ces dogmes, en tant que vérités surnaturelles, c'est-à-dire révélées et supérieures à la raison, sont appelés des *mystères*. C'est le propre du christianisme, c'est-à-dire de la plus haute religion connue, d'imposer des mystères à la croyance de l'humanité.

La notion de mystère n'a pu naître dans l'esprit humain que lorsque la distinction du naturel et du surnaturel, du rationnel et du révélé s'est formée d'une manière claire et distincte. Dans les religions primitives, comme on l'a souvent remarqué, le naturel et le surnaturel ne se distinguent pas l'un de l'autre : le surnaturel est partout dans la nature. De même, il n'y a guère de différence entre le rationnel et le révélé. Tout est révélé. Tout parle par la voix des Dieux; tout est Dieu; et rien n'est à proprement parler rationnel et humain. Mais lorsque, par le progrès de la science, de la philosophie et de l'industrie, les hommes sont arrivés à se former quelque idée des lois de la nature et des lois de l'esprit, ils ont su qu'il y avait certaines vérités et certaines actions qu'ils pouvaient obtenir par les forces seules de la nature et par celles de leur esprit; et ils ont appliqué à ces vérités et à ces actions la qualification de naturelles ou humaines, les choses humaines étant elles-mêmes des choses naturelles. Mais en même temps, comme ils continuaient à croire qu'il y avait un domaine supérieur soit aux lois de la nature, soit aux puissances de leur propre esprit, ils ont appelé supra-naturel ou surnaturel tout ce qui dépassait la puissance connue de la nature ou de leur esprit. La religion alors s'est retirée dans ce domaine du surnaturel, laissant le monde proprement dit aux disputes humaines (*tradidit mundum disputationibus*), et l'on pourrait ajouter : aux opérations humaines (*operationibus*). Tout ce qui est, tout ce qui se fait au delà est du domaine du *mystère* et du *miracle*.

On a beaucoup disputé entre théologiens et philosophes sur la question de savoir si les *mystères* sont simplement supérieurs à la raison, ou s'ils ne lui sont pas contraires. Tout le *Discours préliminaire* de Leibnitz à sa Théodicée sur la Conformité de la foi et de la raison est consacré à cette question.

Nous ne toucherons pas à ce débat. En un sens, tout ce qui est supérieur à la raison est en cela même, au moins en apparence, contraire à cette raison. Cette distinction d'ailleurs, capitale lorsqu'il s'agit d'imposer la croyance absolue à ces dogmes considérés comme vérités révélées, est beaucoup moins importante lorsque l'on n'y

voit que des symboles et des enveloppes sous lesquelles sont cachées des vérités rationnelles. En effet, on comprend que l'on n'admette pas comme venant de Dieu même une doctrine qui renverserait les bases de la raison, qui par conséquent détruirait en moi les principes mêmes à l'aide desquels je puis m'élever jusqu'à Dieu. Mais, si l'on considère les dogmes comme des vérités mystiques trouvées spontanément par l'enthousiasme et par l'imagination, on peut y voir des pressentiments, des prélibations de la vérité divine, sans être obligé de l'accepter comme des vérités littérales et matérielles qu'il faut admettre dans leur texte étroit, quels que soient les inconvénients qui puissent résulter de là pour l'autorité de la raison.

A ce point de vue, il est peu important d'insister sur la différence de ce qui est contraire ou supérieur à la raison, puisqu'on peut toujours supposer que ce qui nous paraît contraire aux lois de la raison tient non pas au fond de la vérité elle-même, mais à la forme sous laquelle elle nous est présentée.

Si nous laissons de côté cette difficulté, il ne nous sera pas aussi indifférent de savoir si les mystères, par cela seul qu'ils sont incompréhensibles, doivent être par là même et dans la rigueur déclarés *inintelligibles*. Toute la question est là. Les dogmes chrétiens, à titre de mystères, sont-ils à proprement parler des non-sens? ou ne sont-ce pas des vérités obscures dépassant la portée de l'expérience, mais qui, sous d'apparentes contradictions, contiennent quelque chose de réel et de concret? Sont-ce des propositions semblables à celles dont parle Stuart Mill : Un *Humpty Dumpty est un Abracadabra*, l'expression Humpty Dumpty n'ayant aucun sens et celle d'Abracadabra pas davantage ? Dans ce cas, il ne serait pas permis de dire de ces propositions que ce sont des dogmes et des mystères : ce seraient de purs non-sens, des néants de pensée, et ce serait abaisser le principe de la croyance que d'obliger l'esprit à croire à de purs mots qui ne représentent rien, ou qui pourraient même représenter le contraire de ce que l'on voudrait croire, comme, par exemple, substituer le diable à la place du bon Dieu, ou introduire telle superstition qu'on voudrait. Le principe de l'incompréhensibilité des mystères ne peut aller jusque-là : « Je puis, dit Stuart Mill, si j'ai confiance en celui qui me dit cela, je puis croire qu'il dit quelque chose, et même que ce quelque chose est vrai; mais alors ce n'est pas la chose même qui est l'objet de ma croyance, parce que je ne sais absolument pas ce que c'est. » Dans ce cas, la croyance porte sur la personne et non sur la chose elle-même; de telles propositions n'auraient rien à voir avec la philosophie. Mais il n'en est pas ainsi. Des mystères ne sont pas des non-sens absolus; ce ne sont pas

même des propositions absolument contradictoires : ce sont des propositions ayant un sens, lequel présente une apparence de contradiction. Voilà ce que nous entendons par mystères, et nous ne pensons pas que les théologiens les entendent autrement.

Vérifions cette doctrine sur les principaux mystères chrétiens. Les trois plus grands mystères sont : la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, tous trois liés ensemble et faisant un système indissoluble. Or, si l'on écarte de ces trois dogmes l'élément incompréhensible qui les constitue mystères, on verra que ce qui reste au fond, ce sont de véritables solutions métaphysiques.

Le mystère de la Trinité consiste à dire qu'il y a en Dieu trois personnes qui ne sont pas trois dieux, mais qui ne font qu'un seul et même Dieu. En outre ces trois personnes sont égales entre elles, quoique la seconde soit engendrée par la première, et que la troisième procède des deux autres. Le Père est créateur; mais le Fils est aussi créateur, et le Saint-Esprit l'est également. Où réside le mystère? Il est dans le dogme de l'unité de substance, coïncidant avec la pluralité des personnes. Il semble qu'unité de substance et unité de personne soient et ne puissent être qu'une seule et même chose. Cependant c'est là une doctrine si peu contraire à la raison qu'on peut même demander si elle est supérieure à la raison. Le panthéisme au moins le nierait, puisque sa prétention est précisément de concilier l'unité de substance avec la multiplicité infinie des personnes. Aujourd'hui même, dans certaines conditions maladives, on croit voir une certaine pluralité de personnes se manifester dans un seul et même individu. C'est donc une question sur laquelle la métaphysique peut être divisée : elle ne doit donc reprocher à la théologie une doctrine qui, même métaphysiquement, pourrait être soutenue. En tout cas, ce qu'on ne peut contester, c'est que la doctrine trinitaire offre un sens et même un sens clair à l'esprit.

En effet, d'une part nous savons ce que c'est que l'unité de substance, puisque nous la sentons en nous-mêmes; de l'autre nous savons ce que c'est qu'une personne, puisque nous en sommes une; ce qui nous échappe, c'est comment concilier l'unité avec la multiplicité. A la vérité dans le moi l'unité du sujet se concilie très bien avec la pluralité des attributs; mais ce qui fait la différence, c'est que, dans le dogme de la Trinité, il ne s'agit pas seulement d'attributs, mais de personnes, dont chacune, à ce qu'il semble, doit être un être à elle seule, comme en nous-même, puisque nous sommes à la fois, au moins à l'état normal, un seul être et une seule personne. Ainsi les deux termes du mystère nous sont connus et sont compris par nous : ce qui est obscur, c'est le comment de leur union. Le dogme

de la Trinité a donc un sens, mais de plus un sens métaphysique et d'une métaphysique profonde. C'est la solution d'un problème posé par toutes les philosophies : L'origine des choses est-elle l'unité ou la pluralité? Le christianisme résout le problème en posant à l'origine l'unité unie à la multiplicité d'une manière indiscutable, non pas à une multiplicité quelconque, mais à une multiplicité définie et limitée. En effet, ou l'on pose l'unité pure, comme Parménide, et de cette unité vide rien ne peut sortir; ou l'on pose une multiplicité indéfinie comme les ioniens et les atomistes, mais la quantité étant infiniment divisible, il n'y a pas d'éléments premiers; ou enfin, comme Platon, on pose à la fois l'unité et la dyade indéfinie, mais deux principes indéfinis ne se déterminent pas l'un l'autre, et il semble que l'on ne sort pas encore de l'indéfini. Dans la Trinité chrétienne, l'unité n'est pas liée au nombre en général, à la quantité en soi, mais à un nombre fixe qui est, à ce qu'il semble, le minimum possible pour qu'un être soit quelque chose de défini : car la première condition pour l'être, c'est d'être; la seconde, c'est d'être quelque chose, c'est-à-dire d'avoir une forme; la troisième, c'est que la forme soit unie à la substance par un principe de vie et d'activité, en un mot qu'il y ait un passage de l'un à l'autre. Ce n'est donc pas le nombre indéfini qui s'unit à une unité indéfinie. C'est l'unité vivante et concrète ramenée à des conditions essentielles. Tel est le sens métaphysique de la Trinité chrétienne, et que les théologiens, sous une forme ou sous une autre, en ont tiré. « Revenons à nous-mêmes, dit Bossuet : nous sommes, nous entendons, nous voulons... Être, entendre et vouloir font une seule âme heureuse et juste qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée. Car que serait-ce à une âme d'être sans se connaître, et que serait-ce de se connaître sans s'aimer? Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons nos mystères incompréhensibles. »

Si nous passons au mystère de l'Incarnation, lié à celui de la Trinité, nous y trouverons, comme dans le précédent, une incompréhensibilité liée à des termes qui séparément sont compréhensibles. L'idée de l'homme-Dieu peut paraître sans doute une idée contradictoire. Mais on ne peut nier que d'une part nous ne sachions ce que c'est que l'homme; de l'autre nous savons aussi ou nous croyons savoir ce que c'est que Dieu : au moins entendons-nous par ce terme la cause suprême, l'être souverainement parfait cause du monde et créateur de l'homme. Le mystère ne consiste donc pas ici à introduire des termes inintelligibles, mais à unir entre eux d'une manière inintelligible des termes parfaitement clairs. Sans doute, il y

a dans cette proposition : Dieu s'est fait homme, une sorte de contradiction; et Spinoza disait qu'avant d'admettre que Dieu s'est fait homme, il admettrait que le cercle s'est fait carré. Mais c'est là une exagération : car le dogme ne consiste pas à dire que Dieu est devenu homme, qu'il s'est changé en homme, et qu'il a cessé d'être Dieu, comme dans les métamorphoses de la mythologie, ce qui serait en effet une contradiction; mais ce que l'on dit, c'est que Dieu restant Dieu a revêtu la nature humaine, c'est-à-dire qu'en Jésus-Christ les deux natures se sont unies et forment un seul et même être, de même que, dans l'homme, l'âme et le corps, quoique hétérogènes, se réunissent en un même être. Seulement, dans Jésus-Christ, l'unité des deux natures, leur intussusception est bien plus intime encore, et l'opposition des deux termes est bien plus grande et va presque jusqu'à la contradiction : c'est pourquoi c'est un mystère, mais ce mystère n'est pas un non-sens. C'est la solution d'un problème métaphysique : comment l'infini peut-il entrer en rapport avec le fini? De quelque manière qu'on résolve le problème, il semble qu'on se heurtera toujours à une sorte de contradiction. Il y a incompatibilité entre les deux termes et cependant ils sont unis. Dans le dogme de l'Incarnation, la solution prend une forme en quelque sorte plus dramatique : ce n'est pas l'infini en général qui s'unit au fini en général, c'est une personnalité concrète, Dieu, qui s'unit à une individualité concrète, tel homme; c'est là, sans doute, un mystère, mais ce mystère représente sous la forme la plus vive le mystère des mystères, la coexistence et la cohabitation de Dieu et du monde.

Le mystère de la Rédemption est la conséquence des deux autres. On peut même dire que les deux autres n'ont été construits que pour rendre possible celui-là. Le dogme de la Rédemption se rattache à un autre dogme chrétien, le dogme de la chute et du péché originel : c'est une solution du problème du mal. Le péché originel en explique l'origine; la Rédemption en montre la fin. La chute est une rupture de l'homme avec l'infini; elle a donc dû être suivie d'une expiation infinie, puisque l'humanité tout entière a été condamnée dans le premier homme. A une chute infinie, il faut une réparation infinie; ou plutôt un châtiment ne pouvant être en proportion avec l'offense, il faut une expiation infinie, qu'aucune victime humaine ne peut offrir. Il n'y a donc que Dieu qui puisse racheter l'homme. Mais Dieu se châtiant lui-même pour réparer la faute de l'homme envers lui serait une contradiction par trop absurbe. Il faut donc que ce ne soit pas Dieu tout entier qui paye pour l'homme, mais seulement une partie de Dieu, une personne divine qui accepte le rôle

de victime. De là la doctrine de la Trinité. Sans Trinité, point d'Incarnation; sans Incarnation, pas de Rédemption, pas de sauveur. Le fini alors serait en face de l'Infini, Rien et Tout, sans intermédiaire. L'homme périrait sans miséricorde et sans secours. Le mal, dans cette hypothèse, serait éternel et absolu. Au contraire, la doctrine du Rédempteur rouvre le chemin du ciel et ramène la joie et l'espoir dans le monde : « Une immense espérance a traversé la terre. » Tel est le sens philosophique de la Rédemption. Sans doute un Dieu qui meurt et qui meurt pour l'homme est quelque chose d'incompréhensible; on l'admet volontiers : c'est pourquoi c'est un mystère; et même, en se plaçant au point de vue rationaliste, on peut dire que c'est un mythe. Mais enfin, ce n'est pas un non-sens. Nous comprenons l'idée de Dieu; nous comprenons l'idée de mort et de douleur, l'idée d'expiation : c'est encore ici le lien des idées qui nous échappe. Néanmoins la pensée d'une rédemption et d'une réparation divine, prise en soi, est au fond une pensée philosophique qui répond à un problème de l'esprit : c'est la solution du problème du mal. La solution sceptique est désespérante; la solution optimiste paraît froide et faible. La solution chrétienne a une grandeur qui a séduit un Pascal, un saint Augustin. Elle n'est donc pas quelque chose de si médiocre; et il n'y a que les petits esprits qui pourraient se croire le droit de la regarder d'en haut.

En un mot, pour nous résumer, les trois grands mystères chrétiens constituent un système de métaphysique qni répond à trois grandes questions : 1° Comment l'un peut-il s'unir au plusieurs? 2° Comment l'infini peut-il entrer en rapport avec le fini? 3° Quelle est l'origine du mal et quelle en est la fin et la consommation?

Le nœud du système est dans l'idée du Médiateur. L'esprit est placé en face de ce dilemme : ou pas de Dieu; — ou un Dieu infiniment éloigné de l'homme, un Dieu indifférent, abstrait, reposant, comme disait Cousin, « sur le trône de son éternité solitaire ». Des deux côtés, l'homme est seul et sans espoir. La métaphysique chrétienne offre un milieu, un moyen terme. Elle unit l'homme à Dieu par le mystère de l'homme-Dieu. Dieu n'est plus un Dieu mort; le monde n'est plus une nature maudite, Dieu est humain; le monde est divin. L'homme est le sanctuaire où s'opère le miracle de la divinisation du fini. Tel est le sens de la métaphysique chrétienne, qui semble avoir cherché une solution différente et du déisme et du panthéisme, et les absorber l'un et l'autre, selon la méthode hégélienne, dans une conception supérieure.

Nous résumerons donc cette première partie de notre thèse par cette proposition : Les mystères de la religion renferment une méta-

physique. Notre seconde proposition corrélative sera celle-ci : Toute métaphysique contient des mystères.

II

Il suit des deux propositions précédentes que, de part et d'autre, en philosophie et en théologie, il y a une métaphysique, et que de part et d'autre aussi il y a des mystères. Il y a donc parité quant au fond entre les deux sciences, malgré leurs dissemblances; il y a affinité entre la philosophie et la théologie.

Nous avons maintenant à établir la seconde partie de notre thèse, à savoir que la philosophie, comme la théologie, a ses mystères.

Ce terme de mystère peut s'entendre dans deux sens.

Ou bien on peut l'entendre dans un sens négatif, c'est-à-dire comme signifiant des obscurités impénétrables, des problèmes insolubles : « Il y a plus de choses sous le ciel et sur la terre que ton esprit n'en peut comprendre, » dit Horatio dans *Hamlet*. Ce n'est pas en ce sens que nous entendons la proposition précédente. Ce ne serait en effet qu'une répétition banale de ce qui a été cent fois dit sur les limites et les ignorances de la philosophie. *Multa nescire est quædam pars sapientiæ. Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien.* Ce sont là les différentes expressions de cette première manière d'entendre le mot mystère en philosophie.

Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend en théologie. Le terme de *mystère* y est pris dans un sens positif et non négatif. Il exprime alors non des problèmes non résolus, mais au contraire des solutions de problèmes auxquelles manquent un ou plusieurs termes pour qu'elles deviennent intelligibles pour l'esprit. Tel est le mystère en théologie. Nous l'avons vu en effet : le dogme de la Trinité, à savoir l'alliance de l'unité divine avec la triplicité des personnes; le dogme de l'Incarnation, à savoir la fusion incompréhensible de la nature divine et de la nature humaine; la Rédemption, à savoir le salut des hommes par la mort d'un Dieu, ne sont pas de pures négations. Ce sont des vérités positives qui ont un contenu réel, et qui répondent à des problèmes, qui enfin satisfont à leur manière aux besoins de la nature humaine, mais en confondant la raison, en lui demandant de se soumettre, d'oublier ses habitudes de circonspection logique, absolument impuissantes pour atteindre aux vérités profondes qui touchent au fond des choses. Voilà bien le sens des mystères théologiques. Eh bien, c'est précisément dans le même sens que nous prétendons qu'il y a des mystères en philosophie.

Hegel, dans son *Histoire de la philosophie*, critique sévèrement ce qu'il appelle la philosophie de l'entendement, c'est-à-dire la philosophie du XVIIIe siècle que l'on appelle en Allemagne *die Aufklärung* (la philosophie des lumières), et que Schelling, par ironie, appelait *die Ausklärung* (l'absence de lumières). Le caractère de cette philosophie, dit Hegel, est de voir partout des contradictions; son procédé est ce qu'il appelle *Entweder Oder* (ou ceci ou cela). Mais elle oublie qu'il y a toujours un troisième terme (*ein Drittes*). Hegel raille particulièrement comme basse et peu philosophique la polémique banale contre les mystères chrétiens : Un ne peut pas être trois; — Un Dieu ne peut se faire homme; — Nul n'est responsable des fautes d'autrui. Il n'a pas assez de mépris pour ce qu'il appelle la platitude (*die Pläterei*) de cette philosophie. Il veut dire par là que la philosophie des mystères est supérieure en profondeur au pur rationalisme, au déisme populaire de Voltaire et de Rousseau.

Tous les plus grands philosophes ont eu le sentiment qu'au-dessus de la sphère des idées claires et distinctes revendiquées par Descartes, au-dessus de la philosophie humaine, si l'on peut parler ainsi, c'est-à-dire de la philosophie adaptée et proportionnée à nos facultés, il y a place pour une philosophie supérieure correspondant, dans l'ordre philosophique, à la doctrine des mystères en théologie. Comment en effet oserait-on soutenir que notre raison est la mesure de l'ordre des choses et qu'il n'y a rien au delà de ce que nous pouvons comprendre clairement et distinctement! Et n'est-ce pas la raison elle-même qui reconnaît qu'il y a quelque chose au-dessus d'elle? Bien plus, sans pouvoir saisir distinctement cet *au delà*, ne peut-elle pas en avoir le pressentiment, la perspective, et essayer d'atteindre une représentation inadéquate sans doute, mais aussi rapprochée que possible de cette région suprême qu'elle ne peut qu'entrevoir, sans cependant y être absolument aveugle? C'est cette région que nous appelons le champ des mystères en philosophie.

Montrons-le par quelques exemples. S'il y a une philosophie avide des idées claires et distinctes, et qui ait essayé de rapprocher l'évidence philosophique de l'évidence géométrique, qui ait enfin cherché à écarter le sentiment et l'imagination du domaine de la philosophie, c'est assurément celle de Descartes. Eh bien, Descartes lui-même ne s'est pas contenté d'une philosophie à mi-côte, bornée aux vérités de raison, et ne dépassant pas les limites de l'entendement. Il ne s'est pas contenté de ces simples et lumineuses démonstrations de l'existence de Dieu qui ont pu faire un instant l'illusion que la philosophie allait devenir une science exacte comme la géométrie elle-même. Non, il est monté beaucoup plus haut et il semble avoir

dépassé en hardiesse toutes les autres philosophies, lorsqu'il est allé jusqu'à soutenir cette étrange doctrine que non seulement Dieu a créé le monde, ce qui n'est rien, mais, ce qui est bien plus extraordinaire, qu'il s'est en quelque sorte créé lui-même, qu'il est l'auteur de son être et la cause propre de son existence.

Tous ceux en effet qui ont lu le *Discours de la méthode* et les *Méditations* se souviennent que, dans ce que l'on appelle la seconde preuve de l'existence de Dieu, qui peut aussi bien être considérée comme un développement de la première, Descartes raisonne ainsi : « Car si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi par même raison tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. » (*Discours de la méthode*, 4e partie, éd. Cousin, I, p. 161.)

Le même raisonnement est encore plus hardiment développé dans les *Méditations* (1, 284) : « Or si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car *je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée;* car il est très certain qu'*il a été beaucoup plus difficile que moi... sois sorti du néant* qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore. Et certes, *si je m'étais donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais moi-même l'auteur de mon être*, je ne me serais pas au moins dénié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité. »

Dans cette argumentation, Descartes semble bien entendre que l'être qui est par soi a dû se donner l'être à lui-même; car, pour prouver que je ne suis pas cet être, il montre que je suis imparfait; tandis que l'être par soi devrait être parfait, puisque s'étant donné à lui-même *le plus*, à savoir l'être, il aurait pu en même temps se donner *le moins*, à savoir les attributs. Raisonnement qui serait faux si l'être par soi n'existait que par la nature des choses : car alors la même nature aurait pu faire qu'il fût à la fois et nécessaire dans son existence et imparfait dans ses attributs.

A cet argument de Descartes beaucoup d'arguments furent opposés au nom de la philosophie que Hegel eût appelée philosophie de l'entendement. Être *par soi*, disait-on, peut s'entendre en deux sens, l'un négatif, l'autre positif : négatif, c'est-à-dire ne pas être par autrui; positif, c'est-à-dire être par soi-même comme par une cause.

Dans le second cas en effet, disait le théologien Caterus, ce qui serait par soi-même, « comme par une cause et se donnerait l'être à soi-même, si par un choix libre et prémédité il se donnait tout ce qu'il voudrait, sans doute qu'il se donnerait toutes choses et, partant, il serait Dieu ». Mais c'est ce qui est impossible : car « Dieu n'est pas par lui-même, comme par une cause, et il ne lui a pas été possible avant qu'il fût de prévoir ce qu'il pourrait être, pour choisir ce qu'il serait après ».

Croit-on que Descartes va se laisser fléchir par ce raisonnement si évident et si accablant? Eh bien, non! Il persiste, et il déclare que ces mots être par soi ne doivent pas s'entendre dans un sens négatif, à savoir « n'avoir pas besoin de cause ». Il faut l'entendre au contraire dans un sens positif, c'est-à-dire « être soi-même comme par une cause »; et cette cause est « l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée... puissance si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et il ne peut y avoir d'autre cause que celle-là ». Sans doute il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à dire que Dieu est la cause efficiente de lui-même, de peur que peut-être on n'entre en dispute de mots, néanmoins, parce que nous voyons « que ce qui fait qu'il est par soi ou qu'il n'a pas de cause différente de lui-même ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'il est par soi-même positivement ». Tels sont les propres mots de Descartes en réponse à Caterus.

Cette réponse de Descartes ne satisfit point Arnauld. Il reprit les objections de Caterus, et insista de nouveau en disant qu' « on ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose reçoive l'être, et néanmoins que cette même chose ait l'être auparavant que nous ayons conçu qu'elle l'avait reçu. Or cela arriverait si nous attribuions les notions de cause et d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car quelle est la notion d'une cause? Donner l'être. Quelle est la notion d'un effet ? Le recevoir. Or la notion de la cause précède naturellement la notion de l'effet. » Il ajoutait : « Personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, donc personne ne peut donner l'être que celui qui l'a déjà : pourquoi se le donnerait-il? On ne saurait donc concevoir que Dieu soit par soi positivement, comme s'il s'était lui-même produit; car il aurait été déjà auparavant que d'être. »

Ces objections pressantes donnent bien à la doctrine de Descartes leur vrai caractère. Il s'agit bien de savoir si Dieu est la cause de son propre être, s'il s'est produit lui-même, s'il s'est engendré lui-

même, ce qui paraît absurde et incompréhensible, puisqu'alors il fallait qu'il fût avant d'être. Et cependant, encore cette fois, Descartes ne se laisse point ébranler; il veut bien que le mot de cause n'implique pas comme d'ordinaire l'antériorité par rapport à l'effet; mais il ne veut pas renoncer à l'idée que Dieu est par lui-même comme par une cause; il ne veut pas admettre que l'expression *être par soi* ne soit que négative. Il faut une cause et une cause positive à l'existence de Dieu comme à toute autre chose. « J'estime, répond-il à Arnauld (Œuvres, id., V. Cousin, II, p. 65 fin), j'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la *cause efficiente proprement dite* et *point de cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'*essence positive* d'une chose à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre, en même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire la plus grande qu'on puisse imaginer au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne d'un nombre infini de côtés au concept de cercle. »

« De là (c'est-à-dire des objections d'Arnauld), on doit également inférer que ce n'est pas une cause efficiente proprement dite, ce que j'avoue, mais non point que ce n'est point du tout une cause positive qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente... C'est pourquoi, lorsqu'on demande si quelque chose peut se donner l'être à soi-même, il faut entendre la même chose que si on demandait, savoir si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister.

«... Et je pense qu'il est manifeste que la considération de la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu. Or, nous ne pouvons nous en servir si nous ne donnons l'occasion à notre esprit de rechercher les causes efficientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en excepter Dieu même; car pour quelle raison l'exempterions-nous de cette recherche avant qu'il soit prouvé qu'il existe? »

Ainsi, selon Descartes, l'axiome de causalité est absolu et universel. Il ne doit pas s'exprimer seulement comme on le fait d'ordinaire depuis Kant : « Tout phénomène, c'est-à-dire tout ce qui commence d'exister a une cause »; mais, d'une manière plus générale, sous cette forme : « Tout a une cause. » C'est ce principe qui nous conduit jusqu'à Dieu; mais nous ne devons pas en exempter Dieu lui-même; car alors le principe perdrait sa force. Dieu a donc besoin d'une cause; et nous avons le droit de demander pourquoi il existe, ou, ce qui est la même chose, pourquoi il n'a pas besoin d'autre

cause efficiente que lui-même; et ce pourquoi est précisement ce qui tient lieu pour lui de cause efficiente.

Il est évident que, dans cette discussion, Descartes s'élève au-dessus des idées moyennes dont se contente la raison humaine en tant qu'elle est claire et distincte à elle-même. Nous ne voyons en effet d'une manière claire que deux choses : ou bien la cause efficiente proprement dite, en tant qu'elle est distincte de son effet, et qu'elle le contient *a priori* et par conséquent qu'elle lui est antérieure; — ou bien pas de cause. Et cependant il est en même temps évident pour la raison, qu'il doit y avoir un troisième terme, *ein drittes*, comme dit Hegel; car quoiqu'il soit vrai d'un côté que la notion de cause efficiente ne peut s'appliquer proprement à Dieu par rapport à lui-même dans le sens habituel que nous attachons au mot de cause, cependant, d'un autre côté, il n'est pas moins vrai que *pas de cause* est insuffisant; car il faut une raison propre pour qu'un être n'ait point de cause; et c'est cette raison propre qui tient lieu de cause; comme il n'y a point d'autre être avant Dieu, la raison propre pour laquelle il n'a pas de cause doit être cherchée en lui-même; et céla c'est la cause; il est donc sa cause à lui-même.

Si l'on se contente de dire que l'être par soi ne doit s'entendre que dans un sens négatif, c'est-à-dire signifiant seulement que Dieu n'a pas de cause, son existence alors n'est plus qu'un fait brutal sans raison. Il est parce qu'il est. Mais, si l'on admet le fait brutal à l'origine des choses, qu'a-t-on besoin de Dieu? et ne peut-on pas dire de l'être quelconque qui serait par lui-même, qu'il est parce qu'il est? or cela peut être aussi bien dit de la matière que de Dieu. Il faudra donc une raison; or cette raison ne peut être, comme dit Descartes, que « l'infinie et incompréhensible puissance de Dieu ». Dieu est si puissant et si grand que sa puissance fonde son être, et si parfait que son essence emporte l'existence.

On ne peut échapper à ce dilemme de Descartes : ou point de cause, et par conséquent point de Dieu; ou Dieu cause de lui-même dans le sens positif du mot; et cependant il nous est impossible de comprendre qu'une chose soit cause de soi. Nous sommes donc là en présence d'une incompréhensibilité fondamentale qui confine aux mystères de la théologie. Car s'il est obscur de dire que Dieu engendre le fils, combien plus obscur de dire que Dieu s'engendre lui-même! ou plutôt n'est-ce pas la même chose? n'est-ce pas précisément la doctrine de la génération du fils qui, traduite en langage philosophique abstrait, est devenue dans Descartes la doctrine de Dieu cause de soi? Dieu en tant qu'il engendre est le père : c'est « l'infinie et incompréhensible puissance » dont parle Descartes; Dieu en tant qu'engendré est le Fils.

Ces deux points de vue de la métaphysique deviennent des hypostases et des personnes en théologie. De part et d'autre, Dieu s'engendre lui-même, puisqu'il est Dieu en tant que Fils, tout aussi bien qu'en tant que Père.

Non seulement cette doctrine a de l'analogie avec les mystères théologiques; mais il est littéralement vrai qu'elle se rattache au dogme de la Trinité; et Descartes lui-même ne méconnaissait pas ce rapport, car il y fait allusion : « De même, dit-il, que les théologiens ont dit que le Père est le principe du Fils, sans dire cependant que le Fils soit principié; de même, je dis que Dieu est cause de lui-même sans aller jusqu'à dire que Dieu est l'effet de lui-même; car l'effet est moins noble que la cause... Et quoiqu'encore les théologiens craignent d'employer le mot cause dans la procession des personnes de la Trinité, et préfèrent le mot principe, ce n'est pas une raison de craindre tant le mot de cause quand il s'agit de Dieu à l'égard de lui-même; car il n'y a pas à craindre que l'on suppose qu'il est moindre que lui-même, comme on pourrait le supposer des personnes de la Trinité. »

Descartes conclut de là qu'il a pu attribuer à Dieu la dignité d'être la cause sans qu'on puisse inférer de là qu'il lui ait attribué aussi « l'imperfection d'être effet ». On voit ici encore une autre incompréhensibilité, à savoir une cause sans effet, et cependant on ne pourrait attribuer à Dieu la qualité d'être effet à l'égard de lui-même sans tomber dans la doctrine alexandrine de la *procession*, c'est-à-dire de la chute des divers états divins, et de l'inégalité des hypostases, doctrine que le christianisme avait répudiée. Ainsi Descartes, sans vouloir toucher au mystère de la Trinité, s'en est évidemment inspiré; et ce n'est pas une exagération de dire que la doctrine de Dieu *causa sui* est un mystère.

La doctrine mystagogique de l'infinie et incompréhensible puissance de Dieu conduit Descartes à une autre doctrine qui ne contredit pas moins, en apparence du moins, les exigences de la raison et qui ne peut être non plus appelée autrement qu'un mystère philosophique.

C'est la doctrine de la création des vérités éternelles.

D'après tous les philosophes, les vérités éternelles et nécessaires sont fondées en Dieu; mais, dans l'opinion généralement admise, et qui paraît le plus conforme à la raison, les vérités éternelles résident dans l'intelligence divine, et elles ont pour fondement l'essence divine elle-même; elles sont donc immuables et éternelles comme cette essence. Mais Descartes ne se contente pas de dire que les vérités éternelles sont fondées sur l'essence de Dieu. Il veut les lui subor-

donner encore plus en les rattachant à sa volonté. Les vérités éternelles sont donc créées et produites par Dieu aussi bien que les vérités contingentes. Dieu est l'auteur de la vérité comme il est l'auteur du monde. « Ces vérités, dit-il, ont été établies par Dieu et dépendent de lui aussi bien que les créatures. » Autrement, lui imposer de contempler et de reconnaître des vérités qu'il n'aurait pas faites, ce serait l'assujettir au Styx et aux destinées. « Ces vérités, dit-il encore, ne sont vérités que parce que Dieu les connaît; mais il ne faut pas dire que Dieu ne les connaît que parce qu'elles sont des vérités. Il ne faut pas dire : Les vérités subsisteraient s'il n'y avait point de Dieu; car l'existence de Dieu est la première de toutes les vérités. » La raison qu'en donne Descartes est très remarquable : « D'une part, dit-il, ces vérités sont proportionnées à notre entendement, mais l'infinie puissance de Dieu est au-dessus de notre entendement; donc elles sont quelque chose de moindre que l'infinie puissance de Dieu. » Et, si l'on demande en quel genre de cause Dieu est l'auteur des vérités éternelles, il faut répondre qu'il en est *efficiens et totalis causa*, et qu'il en est cause comme de l'existence des créatures. Les vérités ne viennent pas de Dieu comme les rayons du soleil viennent de cette source : ce n'est donc pas par émanation qu'elles dérivent de Dieu, mais par une véritable création. *Illas creavit*; ou du moins, si l'on a peur de ce mot, *illas disposuit et fecit*, et il ajoute : « Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois et le comprends. » Mais qui a nécessité Dieu à les créer? « Je dis qu'il a été aussi libre qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales comme de ne pas créer le monde, et il est certain que ces vérités ne sont pas plus jointes à son essence que les autres créations. » « Il faut admettre que Dieu a été de toute éternité indifférent à toutes choses, n'y ayant aucune idée qui représentât d'avance le vrai ou le bien, rien qui fût l'objet de l'entendement divin avant d'avoir été constitué tel par sa volonté; et ce n'est pas parce qu'il était meilleur que Dieu créât dans le temps que Dieu a créé dans le temps; mais c'est parce que Dieu a créé dans le temps que cela est meilleur. » Descartes applique ce raisonnement même aux vérités mathématiques, comme nous l'avons vu déjà par l'exemple de l'égalité des rayons du cercle; et il va jusqu'à dire : « Ce n'est pas parce qu'il est impossible que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux droits que Dieu a voulu qu'il en fût ainsi; mais c'est parce qu'il l'a voulu ainsi que cela est vrai. » Il s'ensuit que Dieu aurait pu vouloir le contraire; il aurait pu vouloir que 2 et 2 fissent 8, au lieu de 4. Enfin Dieu aurait pu faire qu'il y eût des montagnes sans vallées, et des

vallées sans montagnes. Il aurait pu vouloir « qu'il ne fût pas vrai que les contradictoires ne pussent exister ensemble ».

Ainsi, d'après ce dernier texte, on voit que Descartes, avant Hegel, allait jusqu'à mettre en question le principe de contradiction ou du moins à le subordonner comme tout le reste à la volonté divine. Cependant il faut reconnaître que Descartes a singulièrement atténué sa doctrine lorsqu'il a dit que nous ne devons concevoir aucune différence de priorité en Dieu entre l'entendement et la volonté, car il n'y a qu'une seule action simple et pure; ce que les mots de saint Augustin expriment fort bien : *quia videt, ea sunt*, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une seule et même chose. C'est là sans doute une réserve importante; car alors ce n'est pas la volonté seule qui a fait la vérité; il est vrai que l'entendement n'a pas la priorité sur la volonté, mais réciproquement la volonté n'a pas la priorité sur l'entendement : ce qu'il y a de paradoxal dans la doctrine s'efface en grande partie. Il n'en est pas moins vrai que la volonté est un des facteurs de la vérité, et que Descartes a cru que toutes les vérités éternelles, y compris le principe de contradiction, sont des vérités contingentes.

Une telle doctrine est incompréhensible; et cependant, non seulement Descartes la recommande malgré son incompréhensibilité, mais c'est là précisément la raison même pour laquelle il pense qu'on doit l'admettre. Il lui semble que, si nous connaissions l'origine de la vérité, cela suffirait pour que cette origine supposée ne fût pas la vraie. En quoi de telles affirmations diffèrent-elles des affirmations contenues dans les mystères chrétiens? D'autre part, si on admet la doctrine de Descartes, les mystères proprement dits cessent à leur tour d'être incompréhensibles : car ce que l'on objecte aux mystères, c'est qu'ils semblent violer le principe de contradiction. Mais si ce principe lui-même est contingent, quoi d'étonnant que Dieu et tout ce qui constitue la nature divine soient au-dessus de la raison.

Il y a du reste une telle analogie entre l'incompréhensibilité théologique et l'incompréhensibilité métaphysique que Descartes répond à l'objection qu'on lui fait de la même manière que les théologiens, lorsqu'on la leur fait à eux-mêmes.

« J'avoue, dit-il, que nous ne pouvons comprendre cela; mais parce que, d'un autre côté, je comprends fort bien que rien ne peut exister en quelque genre que ce soit qui ne dépende de Dieu, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien à cause de quelques autres que nous ne comprenons point. »

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de prendre parti pour ou

contre la doctrine de Descartes et sur Dieu *causa sui*, et sur la création des vérités éternelles. Ce que nous retenons seulement, c'est que le philosophe des idées claires et distinctes a enseigné dogmatiquement la doctrine des obscurités nécessaires; c'est que pour lui cette doctrine est une doctrine philosophique qu'il essaye de démontrer rationnellement et non par les arguments extrinsèques de l'autorité et de la tradition; enfin, c'est au nom de la raison que Descartes exige que l'on s'élève au delà de la raison; et cependant cette doctrine contient un élément d'incompréhensibilité que l'on pourrait à la rigueur taxer de contradiction : en un mot, ce sont des mystères; et si Descartes nous propose de tels mystères, ce n'est pas parce qu'il se serait attardé en théologie, sans s'élever jusqu'à la philosophie, mais c'est que la philosophie moyenne, celle de l'entendement ne lui a pas paru suffisante et qu'il a cherché à s'élever au delà. Il y a donc, en philosophie même, une région supérieure qui correspond à la région des mystères en théologie; et de part et d'autre on professe qu'il faut monter jusqu'à l'incompréhensibilité pour comprendre le compréhensible.

Nous avons pris pour premier exemple la philosophie qui repose sur le principe des idées claires et distinctes, comme la plus éloignée de toute idée mystique et par conséquent de la tentation d'introduire le mystère dans la science; et cependant nous y avons trouvé le mystère. C'est donc qu'il y a là un véritable besoin de l'esprit. Ce n'est pas seulement un besoin de l'imagination, à savoir le besoin de se représenter sous forme sensible le pur intelligible. C'est un besoin de la raison dont la loi fondamentale est de se connaître elle-même, et par là même de se reconnaître des limites avec une tendance innée à dépasser ces limites, c'est-à-dire avec un besoin de concevoir l'inconcevable et de comprendre l'incompréhensible. Mais si ce besoin se manifeste si nettement déjà dans la philosophie des idées claires, combien plus pressant encore sera-t-il dans les philosophies qui ont par elles-mêmes une tendance mystique et font une large part à l'enthousiasme, à l'amour, à l'extase, par exemple dans la philosophie de l'école d'Alexandrie!

La doctrine alexandrine de l'Un au-dessus de l'être, τό ἕν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ne peut-elle pas, elle aussi, être appelée un mystère? On sait en quoi consiste cette doctrine. Dieu, dans le système alexandrin, se compose de trois hypostases. Il est à la fois un et triple, comme dans la Trinité chrétienne. L'expression d'*hypostase* est même celle que le christianisme a empruntée à la langue grecque pour exprimer les *personnes* de la Trinité, et c'est ce terme que les Latins ont traduit par *personne*. On pourrait donc dire que les Alexandrins ont

reconnu aussi trois personnes dans la Trinité; mais outre que, dans la foi chrétienne, le mot de personne est arrivé à prendre un sens de plus en plus concret, et qu'au lieu de puissances abstraites et métaphysiques, on a entendu par là des personnalités vivantes et concrètes; outre cette première différence, il y en a une autre: c'est que, dans la théologie chrétienne, les trois personnes sont égales entre elles, tandis que, dans la théologie alexandrine, elles sont inégales, et que chacune dérive de la précédente par voie de descente et de chute. Ainsi au plus bas degré est l'Ame ou principe de vie : c'est l'âme du monde, c'est le dieu stoïcien. Plus haut est l'Intelligence (le Νοῦς), qui est en même temps l'Etre; car l'être, c'est l'intelligible, et il y a identité entre l'intelligible et l'intelligence : c'est en même temps le dieu de Platon et celui d'Aristote. Mais Aristote s'arrête là. Il pense que l'identité de l'intelligible et de l'intelligence suffit pour constituer l'unité divine. Platon semble déjà avoir voulu s'élever plus haut et, dans quelques textes obscurs de la *République*, on pressent la doctrine alexandrine.

« Aux dernières limites du monde intellectuel, dit-il dans la *République*, est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, μογις ὀφθεῖσα, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, et que c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence. » (VII, Cousin, p. 70.) — « Considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité; et quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en pensant que l'idée du bien en est distincte et la surpasse en beauté; que l'on peut considérer la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le bien; mais on aurait tort de prendre l'une et l'autre pour le bien lui-même, qui est d'un ordre tout autrement relevé. » On voit par ces textes que Platon plaçait déjà le bien au-dessus de l'intelligence, tandis qu'Aristote l'identifiait à l'intelligence; mais, dans un autre passage, Platon allait plus loin encore : « Tu peux dire, ajoutait-il, que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique *le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence* en dignité et en puissance, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα της ουσίας, πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. » Ainsi, dans Platon déjà, au moins dans un passage, on voit l'idée du bien supérieure non seulement à l'intelligence, mais à l'essence. Cette doctrine a été développée par l'école d'Alexandrie, qui en a fait la base de sa philosophie. Plotin enseigne explicitement que, pour trouver le principe suprême ou le bien, il faut s'élever au-dessus de l'intelligence et de l'être.

La raison est que le premier principe doit être absolument un, que l'intelligence n'est pas une; car elle implique la dualité de l'intelligence et de l'intelligible et, comme nous disons, la distinction du sujet et de l'objet, de l'être et de la pensée : or partout où il y a dualité, il faut aller au delà. Le premier principe sera donc au-dessus de la pensée et au-dessus de l'être. Il sera par là même au-dessus de notre intelligence (ἐπέκεινα τῆς νοήσεος). Nous ne pouvons en parler que négativement; nous savons cependant qu'il est et qu'il n'y a rien de plus parfait.

Qui pourrait contester à cette doctrine le caractère de mystère? Peut-être au contraire lui reprochera-t-on précisément d'être trop un mystère, et de n'être pas assez une doctrine philosophique. Cependant, on y est conduit par le raisonnement et la réflexion. Elle est donc philosophique au même titre que toutes les autres hypothèses des philosophes : car si Dieu est, par essence, l'être en soi, il doit y avoir en lui une raison de son être, comme le disait Descartes; et, s'il est l'intelligence en soi, il doit y avoir en lui une raison de son intelligence. Or cette raison de l'intelligence et de l'être doit être quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'être; autrement il n'en saurait être la raison. On voit que cette conception repose sur la raison elle-même et non pas seulement sur le sentiment, l'extase ou la foi. C'est la raison elle-même qui encore ici atteste la nécessité de quelque chose de supérieur à la raison. Et cependant comment nous serait-il possible de comprendre quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'être, puisque, ne possédant l'un et l'autre que par participation, il nous est impossible de pénétrer jusqu'à leur essence? Nous ne pouvons donc que croire à ce principe transcendant. Est-ce là autre chose qu'un mystère?

Je ne parlerai pas des philosophes comme Malebranche ou comme Pascal qui ont introduit la théologie dans la philosophie, celui-ci en proposant la doctrine de la chute originelle comme solution du problème du mal, celui-là en affirmant que le motif de la création pour Dieu a été l'Incarnation du Verbe; car c'est là le seul motif digne de lui, Dieu ne pouvant agir que pour un motif infini, et le motif ne pouvant être autre que la présence de l'infini dans la création. Ces conceptions de Pascal et de Malebranche vont au delà de ce que nous prétendons soutenir : ce n'est plus seulement l'affinité des deux sciences, c'est leur fusion et peut-être leur confusion. Mais combien d'autres doctrines peuvent être signalées comme portant le caractère de mystère! Par exemple la doctrine si célèbre et si scandaleuse de Hegel sur l'identité des contraires n'a-t-elle pas pris sa source dans le besoin de la raison de s'élever au-dessus

d'elle-même? Le P. Gratry la dénonçait avec indignation dans son livre *les Sophistes et la Critique*, sans songer qu'il frappait par là même peut-être sur la doctrine chrétienne. En effet cette thèse si révoltante du philosophe allemand qu'était-ce autre chose en réalité que la traduction abstraite et métaphysique de la doctrine des mystères? On nous enseigne théologiquement qu'au-dessus de la région de l'entendement, à laquelle la vérité mystique apparaît contradictoire, il y en a une autre, où 1 est identique à 3, où Dieu est homme, où l'Eternel tombe dans la mort. Ce sont là des contradictions au moins apparentes qui cachent, dit-on, des vérités plus profondes, bien autrement intéressantes que les vérités terre à terre de l'entendement. Quoi d'étonnant qu'un philosophe ait traduit cela en langage rationnel et en ait fait une doctrine philosophique? L'entendement, dira-t-il, ne voit les choses que d'une manière simple : une chose est elle-même et non pas une autre. L'un est l'un; l'être est l'être; l'homme est l'homme. Déjà une école de l'antiquité, poussant ce principe à l'extrême, avait nié la possibilité du jugement. Il ne faut pas dire, disait Antisthème, que l'homme est bon; mais que l'homme est homme et que le bon est bon. Mais qu'est-ce que cela nous apprend? Au-dessus de la philosophie de l'entendement est celle de la raison pure, qui nous apprend que l'identité ne produit rien et n'a qu'une valeur logique. La contradiction est la condition de la vie. L'un doit être multiple; le même doit être autre, comme l'avait déjà pensé Platon. Ainsi la pénétration intime des contraires est le principe constituant de la réalité. Tel est le sens de la pensée de Hegel. Qui ne voit que c'est le principe même de la théologie introduit dans la métaphysique?

Je ne doute pas non plus que le prestige exercé aujourd'hui sur les esprits par la philosophie de Kant n'ait sa raison dans ce sentiment du mystère, ce besoin de mystère que satisfaisait la religion, mais que la philosophie rencontre à son tour comme un de ses principaux ressorts. Si le kantisme n'était, comme on le dit, qu'une doctrine critique, s'il n'était que la négation de la métaphysique, pourquoi le préférerait-on au positivisme qui dit la même chose d'une manière beaucoup plus simple et beaucoup plus claire : mais c'est que le kantisme est toute autre chose; c'est qu'il nous ouvre des perspectives que le positivisme ne connaît pas. Ce domaine des noumènes qui nous est fermé, et qui est cependant le seul réel, où nous pénétrons par la morale, c'est-à-dire par la foi, ces antinomies qui se concilient peut-être quelque part, ce moi qui se substitue à tout, et qui est tout prêt à redevenir Dieu, cette liberté autonome qui se donne à elle-même la loi, et des lois plus sévères qu'aucune de celles qu'im-

posent les législateurs humains, autant de mystères auxquels les néo-kantiens croient comme à l'Évangile. Non seulement tout cela ressemble à de la théologie, mais bien plus on peut dire que tout cela n'est au fond que la théologie protestante traduite en langage philosophique.

Ces analogies, ces affinités profondes de la théologie et de la philosophie nous expliquent comment il se fait que souvent les plus croyants en religion ont été les plus hardis en métaphysique; pourquoi les Pascal, les Malebranche et les Fénelon sont les plus téméraires des métaphysiciens français. Dans l'histoire de la philosophie, saint Anselme, le cardinal de Cusa, etc., sont aussi au nombre des plus hardis penseurs, sans compter dans l'antiquité Origène, Denys l'Aréopagite, etc. Bien loin d'étouffer la pensée, la grande théologie la conduit sur les cimes les plus élevées et la doctrine des mystères lui ouvre les voies les plus larges.

Je voudrais tirer une conclusion pratique de cette étude : c'est que je crois peu philosophique de laisser entièrement de côté, comme n'ayant rien à apprendre aux philosophes, l'étude de la théologie. Je crois au contraire qu'un philosophe qui entrerait dans cette étude en retirerait du profit. Je voudrais que les théologiens eux-mêmes en revinssent aux fortes études théologiques et ne craignissent pas plus que leurs anciens d'en tirer de savantes conceptions métaphysiques. Au moins au point de vue historique, l'histoire savante de la théologie serait un complément utile à l'histoire de la philosophie. Même au point de vue dogmatique, les esprits libres qui sont placés au point de vue rationaliste pourraient trouver dans cette étude quelque chose qui féconderait leur propre pensée. Bien loin de croire avec les positivistes que l'esprit humain doit s'écarter de la théologie aussi bien que de la métaphysique, pour se borner aux sciences positives, je pense au contraire que l'on doit revenir des sciences positives à la métaphysique, et de la métaphysique à la théologie, afin que toutes les sphères de la pensée humaine soient en même temps cultivées.

PAUL JANET,
de l'Institut.

L'ABSTRACTION ET LES IDÉES ABSTRAITES

Si l'on prend le mot abstraction en un sens suffisamment large, si l'on s'en sert pour désigner non pas seulement une qualité séparée d'une substance, c'est-à-dire d'un système de qualités, mais un élément psychique quelconque, séparé d'un système d'éléments psychiques dont il fait partie, on reconnaîtra que le travail de l'esprit est un travail continu d'abstraction et de synthèse. Des éléments psychiques groupés ensemble se séparent et vont faire partie de nouveaux composés. L'esprit est une sorte d'alphabet mobile dont les éléments peuvent s'unir en des milliers de combinaisons avec cette différence particulière, entre beaucoup d'autres, que les composés, une fois formés, acquièrent une stabilité quelquefois très grande et que le jeu des éléments est souvent difficile.

L'état premier de l'esprit de l'homme lorsqu'il vient à connaître pour la première fois une chose, l'état de l'enfant lorsqu'il commence à comprendre, à apprécier, à parler, ce n'est ni l'idée concrète, ni l'idée abstraite. C'est une sorte d'état vague, sans précision, sans contours définis, mêlé souvent d'éléments affectifs, auquel il est difficile de donner un nom dans notre langue faite surtout pour exprimer des idées nettes. Si les représentations primitives paraissent n'être ni abstraites, ni concrètes, ni particulières, ni générales, ni analytiques, ni synthétiques, c'est qu'elles sont un peu tout cela sans être une chose plutôt que l'autre. C'est du moins ce qui me semble ressortir aussi bien de l'observation directe que des résultats obtenus par plusieurs psychologues ou linguistes qui se sont occupés de cette question. Peu à peu l'expérience devient plus large, l'esprit se forme et, sous l'influence de cette double cause externe et interne, dont la dernière est jusqu'à un certain point sous la dépendance de la première, mais réagit sur elle à son tour, on voit apparaître de nouvelles idées, de nouvelles conceptions, de nouveaux sentiments, de nouvelles tendances qui sont de plus en plus concrètes et de plus

en plus abstraites, de plus en plus synthétiques et de plus en plus analytiques, et, lorsque l'évolution se fait régulièrement, de plus en plus systématisées. Si, en effet, nos idées abstraites telles que nous les employons en algèbre, par exemple, ou en philosophie générale, sont inaccessibles au sauvage, l'homme dont l'évolution psychique est peu avancée encore ne peut avoir l'idée synthétique concrète d'un acide ou d'une base telle que la chimie nous la donne, ou celle du sang, comme le microscope nous le montre, et, si une idée générale analytique comme celle de temps ou d'espace ne peut entrer dans l'esprit d'un enfant, cet esprit ne sera pas davantage capable de recevoir la conception synthétique abstraite d'une société ou d'un organisme.

C'est l'abstraction et la généralisation progressives que je voudrais étudier ici. Évidemment il est difficile d'étudier ce côté du développement psychique sans s'occuper en même temps de l'autre face, de l'évolution correspondante des idées concrètes. Mais nous envisagerons surtout la synthèse dans ses rapports avec l'analyse et non pour elle-même, comme j'ai tâché de le faire dans des travaux précédents.

Il ne me paraît pas inutile de faire remarquer ici tout d'abord que ces termes ordinaires d'abstraction, de généralisation, etc., ne sont pas suffisants pour exprimer les diverses opérations de l'esprit, ils manquent à la fois de rigueur et de largeur, ils ont besoin d'être complétés. En fait il y a des abstractions synthétiques et des abstractions analytiques, de même il y a des synthèses concrètes et des produits concrets de l'analyse, qu'on peut appeler des concrétions analytiques, si l'on prend le mot concrétion comme étant pour le mot abstraction ce qu'est le mot abstrait par rapport au mot concret, et comme désignant soit une opération de l'esprit, soit le résultat de cette opération. Nous aurons, du reste, l'occasion de revenir sur les différentes classes de phénomènes psychiques que je me borne à mentionner ici et que nous retrouverons souvent.

J'ajoute que, si j'ai mis le mot idées dans le titre de cet article, c'est faute d'un terme plus général; en fait les sentiments et les tendances rentrent aussi dans mon sujet. Il y a, en effet, des tendances générales et abstraites et ce sont ces tendances qui produisent nos sentiments généraux et abstraits, nos idées abstraites et générales. Je crois d'ailleurs qu'il est impossible en psychologie de séparer l'étude des tendances de l'étude des phénomènes observés par le sens intime, et l'une des plus fortes raisons pour qu'il en soit ainsi, c'est que l'observation autre que l'observation sur soi-même ne nous révèle directement que des actes, par une induction très simple et

absolument sûre, elle nous révèle les tendances; une induction moins simple nous amène à la connaissance des phénomènes subjectifs, et, bien que leur existence et même leur nature spéciale ne puissent être mises en doute dans certains cas, par exemple quand nous observons un homme en colère ou un écolier qui fait un problème, cette nature et cette existence même restent douteuses en bien d'autres cas. Nous ne savons pas absolument par quels phénomènes subjectifs se manifeste le groupe de tendances qui chez un chien, par exemple, constituent ce que nous appelons l'affection pour son maître. Si nous passons aux animaux inférieurs, nous voyons clairement que, tout en le comprenant, nous ne pouvons guère nous représenter clairement l'état mental d'une araignée femelle dévorant le mâle amoureux ou d'une fourmi reconnaissant une amie. Que sera-ce si nous descendons jusqu'aux organismes mono-cellulaires? Et pourtant l'on ne saurait douter que l'étude de ces organismes n'intéresse la psychologie [1]. Sans doute la tendance non plus n'est pas chez eux ce qu'elle est dans les êtres supérieurs, mais au moins il est plus aisé de saisir les différences et de n'être pas dupe des ressemblances de mots. En fait les tendances sont essentielles et les phénomènes subjectifs sont relativement accessoires; c'est pour connaître les tendances que nous les étudions, et, par conséquent, nous étudierons aussi les tendances quand ce sont elles seules que nous pouvons atteindre.

Je n'insiste pas ici sur les rapports généraux des tendances et des phénomènes psychiques, ayant exposé ailleurs la théorie qui me semble vraie [2]. Mais je voudrais en dire quelques mots au point de vue du sujet dont je dois m'occuper ici. Il s'agit de savoir, en particulier, si les termes de général, d'abstrait peuvent convenir à des tendances aussi bien qu'à des idées, et cela sans doute se pourrait déduire de la théorie générale, mais il n'est sans doute pas inutile de l'établir directement.

M. Pannier, dans un article sur le syllogisme et la connaissance, a émis une vue qui me paraît juste au fond, malgré les critiques de détail qui pourraient lui être adressées. « Ou l'expérience, dit-il, n'apporte en nous aucun changement ou ce changement doit pouvoir être conçu comme une disposition mentale d'une certaine durée, n'attendant qu'une occasion pour se manifester par un effet déterminé. Cette tendance existe en nous sans aucune acception des circons-

1. Voir les intéressants articles de M. Binet, *Revue philosophique*, novembre et décembre 1887.

2. Voir l'introduction de mon volume, *les Phénomènes affectifs*.

tances particulières qui doivent la mettre en exercice. Elle est universelle. L'être rudimentaire chez lequel toutes les impressions résultant d'un choc aboutissent à une contraction, en vertu d'un ajustement préétabli, ignore les événements qui réaliseront pour lui les conditions de ce choc prochain, et ne peut même pas savoir si celui-ci se produira jamais. Il possède néanmoins tous les éléments d'une conclusion applicable à ce choc, et qu'une conscience plus compliquée pourrait essayer de formuler de la manière suivante : « Tout contact implique un danger ou annonce une proie. Tout contact nécessite soit un état de fuite, soit un effort de capture [1]. » M. Bernard Perez, d'un autre côté, ayant à examiner la question des idées générales, dans un de ses utiles ouvrages sur la *Psychologie de l'enfant*, émet une opinion tout à fait différente : « Éviter le feu ou la chaleur brûlante, sous un certain nombre de formes, dit-il, est-ce là posséder une idée abstraite et générale, à proprement parler, de qualité *brûlante*, et l'appliquer soit à un, soit à plusieurs cas? J'en doute [2]. » Et il ajoute en note, après avoir cité l'opinion de M. Pannier : « Réformée ou perfectionnée par l'expérience, cette tendance ne peut, selon moi, se confondre avec un concept général; l'application, l'extension, l'inférence qui en résultent, ne sont, comme le dit H. Spencer, « qu'un ajustement des rapports internes aux rapports externes, un processus mécanique d'expériences associées ou groupées ».

La grande différence qu'il paraît y avoir entre les deux cas extrêmes, c'est que dans un cas le fait général, tendance ou idée, peut exister en lui-même, à part de chaque fait particulier, sous la forme d'idée ou de proposition exprimée par des mots; dans l'autre cas, au contraire, le fait général paraît ne se manifester que dans chaque cas particulier et n'exister, en lui-même et à part des cas particuliers, que d'une manière virtuelle. Il y a sans doute chez l'animal inférieur qui réagit une tendance générale qui ne paraît pas exister en elle-même, comme phénomène actuel, et non seulement comme trace organique, en activité réelle et non seulement en puissance en dehors des cas particuliers où elle se manifeste en même temps que d'autres phénomènes spéciaux; la tendance générale n'est pas isolée et abstraite. Il me semble que c'est sur ce point que porte le doute de M. Perez. Il correspond à un fait réel, sur lequel nous aurons à revenir amplement, mais il faut remarquer d'abord que la tendance générale ainsi comprise peut cependant être considérée comme un des premiers degrés de la généralisation, et ensuite que certaines

1. *Revue philosophique*, sept. 1882, page 298.
2. B. Perez, *l'Enfant de trois à sept ans*, p. 204.

tendances organiques générales peuvent exister séparément. Le fait d'ouvrir la bouche, par exemple, peut être considéré comme une tendance générale pouvant s'appliquer à des cas divers et variés, et se manifester aussi, abstraitement, en dehors des cas où elle fait partie d'un système habituel. Nous pourrons donc étudier les tendances pour étudier la généralisation et même pour étudier les idées abstraites. Ceci d'ailleurs deviendra, je pense, plus clair par la suite de ce travail; j'ai tenu surtout ici à indiquer le sujet et à justifier sommairement l'extension que je lui donnais.

I

La conception primitive.

Nos idées abstraites, générales, synthétiques, analytiques sont le produit d'une longue évolution. Pour apprécier cette évolution, pour voir comment elles ont pu se former, pour connaître au juste le mécanisme de l'esprit, il faut tâcher de se reporter à l'état informe déjà mentionné et qui paraît avoir été l'état primitif de la pensée, ou à un état qui lui ressemble suffisamment. Nous en trouvons de tels encore aujourd'hui, en nous et autour de nous.

On s'est beaucoup occupé de l'état primitif de la pensée humaine à propos du langage chez l'homme et chez l'enfant. Les psychologues et les linguistes ont émis à ce sujet des opinions absolument opposées. M. Max Muller, M. Taine, M. Paul Regnaud pensent tous, sous des formes différentes, que l'esprit de l'homme a traduit d'abord par le langage des états généraux; au contraire, Locke, M. Zaborowski, pensent que l'enfant particularise ou que l'homme a débuté par avoir des idées concrètes. Nous avons à examiner ces différentes opinions et aussi à tâcher de tirer des faits une conclusion.

M. Taine trouve des généralisations chez une petite fille de douze mois. « Cet hiver, on la portait tous les jours chez sa grand'mère, qui lui montrait très souvent une copie peinte du tableau de Luini, où est un petit Jésus tout nu; on lui disait en lui montrant le tableau : « Voilà le bébé. » Depuis huit jours, quand, dans une autre chambre, dans un autre appartement, on lui dit en parlant d'elle-même : « Où est le bébé? » elle se tourne vers les tableaux, quels qu'ils soient, vers les gravures, quelles qu'elles soient. *Bébé* signifie donc pour elle quelque chose de général, ce qu'il y a de commun pour elle entre tous ces tableaux et gravures de figures et de paysages, c'est-à-dire, si je ne me trompe, *quelque chose de*

bariolé dans un cadre luisant[1]. » De même le chocolat étant une des premières friandises qu'on lui ait données et le bonbon qu'elle préfère, elle applique à toutes les autres friandises le nom dont elle se sert pour le désigner[2]. M. Zaborowski cite un fait du même genre, mais plus extraordinaire. « Il s'agit aussi d'une petite fille. Elle avait, elle aussi, environ un an. Elle se réveilla un soir assez tard et, pour une raison ou pour une autre, elle ne voulut plus se rendormir. Après bien des criailleries, elle se mit tout à coup à prononcer et à répéter avec insistance : *suque nar! suque nar!* Ni ses parents, ni sa bonne, qui était sa nourrice, ne comprirent rien à ces mots, qu'ils ne lui avaient point dits et qu'ils n'avaient jamais entendus de sa bouche.... Tout le monde était dans un grand tourment, s'interrogeant sur le sens de ces mots. » On découvre enfin que c'était de chocolat qu'elle avait envie. « On lui en avait fait manger la veille et le jour même.... Elle n'en savait pas le nom. L'*analogie* de son goût avec celui du sucre lui en suggéra un. Et elle se servit pour cela du nom même du sucre et d'une épithète en rapport avec la différence apparente du chocolat. Elle connaissait le sens de ces mots, mais elle ne pouvait les articuler que très imparfaitement[3] ». M. Zaborowski se refuse malgré tout à voir dans ce fait « le résultat d'une soi-disant faculté native de former des conceptions générales, de généraliser le sens des mots ». Pour lui, « la généralisation n'est en aucun ordre un point de départ ». L'enfant qui applique le nom de bébé à tous les cadres, parce qu'on le lui a fait appliquer à un premier cadre « saisit entre eux une ressemblance superficielle, ou plutôt il ne saisit pas, ne peut ni comprendre ni dénommer les différences réelles qui en font des objets différents »[4]. Les idées générales d'après M. Zaborowski présupposent l'abstraction, qui ne se rencontre pas dans l'état primitif de la pensée humaine.

M. Regnaud, qui revient sur la question dans un récent ouvrage sur *l'Origine et la philosophie du langage*, combat à son tour M. Zaborowski. Il réfute certains arguments de ce dernier, par exemple, celui qui se tire de l'absence de certains termes abstraits chez des peuples sauvages. Les tribus brésiliennes possèdent des mots pour les différentes parties du corps, les animaux et les plantes qu'ils connaissent bien ; mais les termes tels que couleur, son, sexe, genre, esprit, etc., leur font défaut ; dans les langages de l'Amérique du

1. Taine, *De l'Intelligence*, 3e édition, tome I. Appendice I, p. 361, 362.
2. Taine, ouvrage cité, tome I, p. 367.
3. Zaborowski, *l'Origine du langage*, p. 156, 157.
4. Zaborowski, ouv. cité, p. 160.

Nord, il n'y a pas de mot pour indiquer un chêne, bien que chaque espèce de chêne, le chêne noir, le chêne blanc, y soient désignés par un nom particulier. « Est-ce donc, demande M. Regnaud, que les noms des différentes parties du corps ou des différentes espèces de chênes ne sont pas des termes généraux? [1] » La conclusion est que « M. Taine a vu juste : les enfants généralisent, comme les premiers hommes ont dû généraliser, par simple incapacité d'analyse. Seulement leurs généralisations, autant du moins qu'elles se traduisent dans le langage, n'ont rien de strict et s'arrêtent aux premières analogies frappantes, au lieu de passer tout d'abord aux genres que constitue un ensemble commun de caractères spéciaux ». « Les premiers hommes qui parlèrent, devaient avoir ainsi des termes génériques s'appliquant à un grand nombre d'objets individuels. L'idée qu'ils avaient des genres est ainsi provenue, non d'une abstraction croissante, mais bien de la détermination de plus en plus précise des classes d'objets que l'on confondait d'abord, faute d'attention et de mémoire [2] ».

Je crois qu'il faut concilier certains éléments de ces opinions diverses. M. Zaborowski a certainement raison de distinguer la généralisation telle que le savant peut la faire et « les analogies les plus obscures », les « rapprochements les moins raisonnés » qui déterminent souvent le sens des mots. Il n'en reste pas moins que nous trouvons dans ces analogies vagues, correspondant souvent à des caractères sans importance, un premier genre de généralisation psychique manifestée par le langage. Le mot, en effet, s'applique bien à une qualité analogue aperçue dans des choses différentes; cette qualité analogue est donc bien séparée des différences réelles qui l'accompagnent dans la réalité. On pourrait même dire que plus les différences sont fortes et plus la ressemblance est faible, plus aussi l'abstraction est forte, qui permet de percevoir cette ressemblance insignifiante, au milieu de si grandes différences, si ce n'était pas presque toujours, sinon toujours, la qualité sensible de l'analogie qui fait sa force, alors que les différences ne seraient aperçues que par un minutieux examen. Entre Newton percevant la ressemblance profonde de la pomme qui tombe et de l'attraction des astres, et l'enfant percevant la ressemblance du cadre de deux tableaux et manifestant cette perception par la similitude de sa réaction personnelle, il y a sans doute un abîme et personne ne le niera, mais

1. Paul Regnaud, *Origine et philosophie du langage*, ou *Principes de linguistique indo-européenne*, p. 243, note.
2. Paul Regnaud, ouv. cité, p. 247.

pas un évolutionniste sans doute ne contestera que l'homme ait pu passer d'un état à l'autre, et que ce soit bien la même propriété de l'esprit ou, si l'on veut, du système nerveux qui se manifeste dans les deux cas.

Au reste, on peut remonter plus haut encore et je ne sais pas trop pourquoi on s'arrêterait au langage pour apercevoir des généralisations. On peut, dans des états encore bien plus indifférenciés que celui de l'enfant qui commence à parler, percevoir des généralisations de même ordre. On pourrait d'abord s'en douter à priori si l'on réfléchit que ce que nous appelons l'état primitif de l'homme est en réalité quelque chose de très vieux, de très perfectionné relativement. D'abord si l'on accepte la théorie transformiste, et il est bien difficile de ne pas l'accepter comme représentant très probablement la vérité, l'homme nous apparait comme le résultat d'une longue évolution psychique commençant aux premiers êtres, aux organismes sans organes et se continuant à travers une série de générations animales dont nous ne pouvons nous faire aucune idée bien précise. Il est à croire de plus que l'homme n'a pas parlé du jour où il a paru sur la terre; on a pu penser, d'après l'examen de la mâchoire de la Naulette et en se fondant sur le manque de l'apophyse géni, que l'homme à qui elle appartenait, n'avait pas le langage articulé. Les plus anciennes traces de langage que nous puissions retrouver, sont certainement de beaucoup postérieures à l'origine de l'homme. De même, l'enfant résume en lui de longues générations antérieures, il apparait déjà formé par la vie fœtale, il ne parle que plusieurs mois après sa naissance. Il est à croire *a priori* qu'il manifestait auparavant quelques traces de cette faculté de généralisation que nous cherchons en lui. En effet, si on donne à l'enfant qui vient de naître le haut du doigt, il se met à le téter, il tette aussi, bien souvent, une autre femme que celle qui l'allaite ordinairement, il prend le biberon. Il y a là évidemment une série d'actes d'une ressemblance frappante [1] et, si nous trouvions une généralisation dans les premiers essais de son langage, il nous faut en trouver une également dans les erreurs ou dans les adaptations de ses premiers actes. Dans les deux cas, en effet, nous trouvons les mêmes éléments : une réaction commune en présence d'objets qui présentent une certaine analogie mêlée à des différences. Dans un cas, il s'agit seulement d'une réaction des lèvres et de la langue; dans l'autre cas, d'une réaction des lèvres, du larynx, de la langue, etc.

1. Voyez d'autres faits analogues, Bernard Perez, *la Psychologie de l'enfant : les trois premières années*, 2e éd., p. 158-159.

— Mais y a-t-il lieu de faire une différence essentielle entre deux phénomènes semblables dans leur forme, parce que l'un compte quelques éléments de plus que l'autre?

Mais si nous ne nous arrêtons pas, jusqu'où serons-nous conduits? Nous sommes logiquement amenés à admettre la généralisation chez les animaux. Jusqu'ici rien d'inadmissible, nous aurons occasion d'en voir des exemples; mais chez quels animaux devons-nous l'admettre? Evidemment chez tous. Il n'est pas jusqu'aux micro-organismes, jusqu'aux êtres mono-cellulaires, dont M. Binet a récemment exposé la psychologie, qui ne présentent des rudiments de cette faculté de généralisation, du moins dans la façon dont ils absorbent leur nourriture, qui évidemment n'est pas toujours absolument identique à elle-même et qui nécessite bien qu'une réaction semblable réponde chez l'être à des excitations analogues, mais différentes à quelque degré. Je pense qu'il faut s'arrêter ici. Quelques psychologues ont cherché des analogies entre le monde organique et le monde inorganique. Léon Dumont, par exemple, voyait une sorte d'habitude dans la serrure qui joue mieux après avoir servi, dans l'habit qui, porté longtemps, s'adapte à la forme particulière du corps, etc.[1]. De pareilles analogies sont, semble-t-il, trop lointaines pour pouvoir être utiles à quelque chose. Le fait est qu'un moulin à café serait capable de moudre autre chose que du café, qui lui ressemblerait cependant par la grosseur des grains et leur dureté, — et, avec les habitudes courantes de falsifications, on peut trouver déplorable cette faculté de généralisation, — mais un tel exemple ne peut guère être qu'une parodie.

Remarquons toutefois combien cette généralisation, que l'on remarque dans ces états inférieurs de l'esprit, est vague, sans portée, sans précision, flottante, mal faite, peu durable. Il en est ainsi du moins de celle de l'enfant et de l'homme primitif. Mais ici nous avons une remarque à faire, c'est qu'elle est beaucoup plus vague chez l'homme primitif et chez l'enfant pour le langage, par exemple, et même pour d'autres choses, que chez les animaux pour beaucoup de tendances actives. Il n'y a là rien de surprenant, si nous remarquons que ces états, que nous recherchons chez l'homme primitif et qui nous paraissent constituer ses caractéristiques, sont précisément ceux qui sont le moins organisés, le plus récemment acquis. Mais une réflexion qui se présente immédiatement, c'est que nous sommes toujours primitifs en quelque chose et que, tant que l'évolution humaine ne sera pas terminée, ce qui n'arrivera pas, sans

1. L. Dumont, *De l'Habitude* (*Rev. philosophique*, avril 1876).

doute, de si tôt, nous pourrons constater en nous ces caractères que nous cherchons curieusement dans les âges reculés que nous pouvous à peine atteindre. Ce n'est que chez les gens et les peuples qui n'apprennent plus, qui ne se développent plus, que les instincts sont fixés, et que cet état de trouble qui annonce le développement de nouvelles tendances, cesse de se montrer. Chez ceux qui nous entourent, chez nous-mêmes, nous trouvons souvent l'état d'esprit qui est celui de l'homme primitif par rapport aux phénomènes qui sont à présent chez nous l'objet de science froide et raisonnée. Chaque fois que nous nous trouvons dans de nouvelles conditions de vie, chaque fois que nous abordons une étude nouvelle, nous pouvons constater en nous des idées qui présentent certainement, avec quelques différences, les mêmes caractères qu'ont présentés autrefois les premières idées formées sur les objets environnants dans l'esprit des premiers hommes, ou que présentent aujourd'hui les conceptions des enfants. Ceux d'entre nous qui abordent de temps en temps des idées, des connaissances qui ne leur étaient pas familières, qui n'ont pas pour leur vie une routine toute faite, sont des enfants et des primitifs par rapport aux hommes qui viendront dans plusieurs siècles et qui feront entre nous et leurs enfants les rapprochements que nous faisons aujourd'hui entre nos enfants et les sauvages. Il ne faut pas même tant de siècles pour produire cet effet; la politique en fournirait de bonnes illustrations. Combien ne trouverions-nous pas enfantines, vagues, sans précision et sans portée les idées qui étaient en vogue il y a quelque vingt ans et exposées dans des assemblées législatives? Et, pour remonter un peu plus haut, en lisant, dans les admirables chapitres de M. Taine, la combinaison de l'esprit classique et de l'esprit scientifique au XVIIIe siècle, n'avons-nous pas l'impression de quelque chose de primitif, de jeune, d'enfantin, de vague, dans les généralisations de ce siècle si vieux à d'autres égards?

Lors donc que nous étudions l'état primitif d'une tendance, nous pouvons prendre nos exemples aussi bien chez l'homme de nos jours et en nous-mêmes que chez les Aryas restitués par la philologie, ou chez les sauvages révélés par les voyageurs. Nous ne faisons pas d'ailleurs ici l'histoire de l'homme, mais la psychologie de l'abstraction ou de la généralisation; ce qui nous importe, c'est donc de constater le caractère vague de la généralisation première. Nous pouvons passer maintenant aux autres caractères de la conception primitive, que cette conception primitive naisse chez un enfant, chez un sauvage ou chez l'un de nous. Tout ce que notre raison peut nous faire acquérir, c'est peut-être de la réserve. Nous pouvons

nous retenir d'avoir des idées, mais, si nous essayons de nous en faire sur des sujets trop nouveaux, nous ne pourrons éviter d'être enfantins et les exemples n'en sont que trop fréquents.

Voyons à présent les autres caractères de la conception primitive. Elle est, prétend-on, concrète et individuelle. « Il est tout visible, dit Locke, que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent (pour nous arrêter à cet exemple) sont semblables aux personnes mêmes, et ne sont que particulières [1]. » M. Bernard Perez, tout en admettant d'ailleurs des généralisations chez l'enfant, nous dit qu'il particularise le genre et l'espèce. « A six ans, ajoute-t-il, je ne pouvais pas supposer qu'il y eût au monde un colonel autre que le brillant officier de chasseurs que j'admirais les jours de parade, fièrement campé sur son cheval noir, avec de superbes épaulettes d'argent à graines d'épinard, et un colback aux poils soyeux, surmonté d'une blanche aigrette. Quand on me parlait d'un maître d'école, je voyais aussitôt un grand corps maigre et sec, tout de noir vêtu, avec un faux col de soldat d'où s'échappait une petite tête olivâtre, à petits favoris gris, aux yeux indescriptibles, tête ridaillée, couturée, grimaçante [2]. »

En effet, il y a quelque chose de concret dans la conception primitive, mais elle est concrète comme elle est générale, d'une manière vague et quelquefois fausse. Il paraîtra évident à priori qu'il ne peut en être autrement si l'on pense à la manière dont nous formons nos concepts de chose concrète. Il semble parfois, à en croire certains philosophes, que l'expérience ne nous donne immédiatement que des objets concrets, mais c'est une illusion. Les renseignements que nous prenons sur le monde extérieur, nous arrivent séparés, les uns par l'oreille, d'autres par la vue, d'autres par le tact, d'autres par le goût, d'autres par l'odorat. Les qualités des corps nous arrivent naturellement abstraites. Il faut que l'esprit en fasse la synthèse, mais il est bien évident que ce ne peut être là une opération immédiate. Pour que cette synthèse soit possible, il faut que l'esprit ait la force de la faire, il faut aussi qu'il ait les matériaux voulus, c'est-à-dire il faut que l'esprit soit suffisamment développé et que l'expérience soit suffisamment étendue. Or, il est parfaitement sûr que l'expérience ne porte pas toujours à la fois sur les diverses qualités des corps. Nous pouvons savoir qu'un objet est rouge et ne connaître ni son goût, ni son odeur, ni sa dureté, ni le son qu'il peut rendre. Il est vrai que par l'expérience passée nous

1. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, t. III, p. 68.

2. B. Perez, *l'Enfant de trois à sept ans*, p. 165.

suppléons à l'expérience présente : si je vois de la neige, je suis capable d'imaginer les sensations qu'elle donnerait à mes mains; — quand il s'agit d'un objet qui n'est pas directement connu par nous ou qui ne ressemble pas exactement à un objet que nous connaissions, nous jugeons de ses qualités par analogie, et nous nous trompons souvent. Il suit naturellement de là que presque toutes nos conceptions sont des conceptions abstraites, de même presque toutes nos représentations sont des représentations abstraites, elles le sont seulement plus ou moins. Mais toujours certaines qualités de l'objet (et il ne s'agit bien entendu que de celles qui sont accessibles à nos sens) sont seules représentées dans l'esprit, et cela pour l'excellente raison que nous ne pouvons les expérimenter toutes, sauf dans certains cas très rares et pour des objets très familiers. Le soleil n'est guère pour beaucoup d'hommes qu'une représentation visuelle. Nous ne pouvons nous représenter sa température, tout au plus pouvons-nous imaginer la chaleur que nous ressentons quand nous sommes exposés à ses rayons. Une étoile ne peut guère être autre chose aussi pour le plus grand nombre qu'une représentation visuelle, c'est-à-dire une pure abstraction, une qualité sans *substratum*. A la vérité nous pouvons concevoir ce substratum sous forme de gaz, de matière incandescente, l'analyse spectrale a même permis de reconnaître quels éléments y sont contenus, mais tout cela ne peut former en nous que des images vagues, sans précision, bien différentes de la représentation concrète que nous pouvons nous faire de notre montre ou de notre chapeau.

Sans doute dans la représentation, dans la conception primitive, il arrive souvent que l'expérience est suppléée par l'imagination, mais cette suppléance n'est pas toujours possible et de plus il faut voir de près à quels produits elle donne naissance. Du manque d'expérience il résulte généralement que les diverses représentations sensibles, provenant des différents sens, qui doivent être synthétisées pour former une représentation concrète, ne sont unies que par des liens très lâches, et que souvent l'une d'elles disparaît ou est remplacée par une autre. On en a des exemples frappants dans les formes ondoyantes des mythologies primitives, que nous ne connaissons guère d'ailleurs que sous leurs formes traditionnelles, c'est-à-dire les plus arrêtées, les mieux fixées : — qu'on pense à toutes les fantaisies qui se sont produites, qui se produisent encore dans les tentatives faites pour donner une forme concrète aux phénomènes naturels ! On arrive ainsi à des concrétions impossibles et extravagantes, dont on peut souvent comprendre la genèse. Par exemple le Peau-Rouge, dans les habitudes sociales et religieuses duquel les

animaux jouent un rôle considérable, se représente certains phénomènes naturels sous une forme animale. « Les grands dieux eux-mêmes, le ciel, le soleil, la lune, les montagnes et les fleuves, sont à chaque instant conçus sous forme animale. Le ciel est un grand oiseau, le soleil un taureau, la lune une vache, les fleuves des serpents, etc. [1] » Remarquons les mots « à chaque instant », qui indiquent que de pareilles croyances ne sont pas continues. De même la vache, qui paraît avoir eu une grande importance sociale à l'époque de la vie pastorale des Aryas [2], a pris place aussi dans les mythologies; les nuages sont les vaches d'Indra, l'orage est la lutte d'Indra et de Vitra. De même certain peuple se représente son Dieu revêtu de l'uniforme d'officier de dragons russes [3]. Il faut bien voir dans tous ces faits l'effet d'une tendance à se représenter les faits sous une forme concrète; seulement cette tendance se réduit à accoler, à une représentation visuelle ou auditive d'un phénomène naturel, des concepts, des représentations à peu près absolument hétérogènes d'autres phénomènes connus, amenés seulement par une vague analogie, et surtout par la prépondérance sociale et psychologique de certaines images qui, par leur force de systématisation, tendent à se rattacher tous les phénomènes psychiques qui apparaissent. De semblables représentations n'ont de concret que l'apparence, en fait elles consistent en représentations visuelles ou autres jointes accidentellement à des conceptions qui varient d'un peuple à l'autre, d'un homme à l'autre, probablement aussi, dans une certaine mesure et pour un même peuple, d'une époque à une autre époque. Remarquons d'ailleurs que ces représentations sont toujours non seulement vacillantes, incohérentes et troubles, mais incomplètes. Il ne faut, pour en être convaincu, que se rappeler la manière dont nos représentations des choses se fortifient et se développent avec les progrès de la science. On ne peut mieux, je crois, s'en rendre compte, qu'en comparant l'idée qu'on se fait d'un livre après l'avoir lu, et celle qu'on s'en fait avant de le lire, ou celle qu'on peut s'en faire quand on ne sait pas lire. Il n'est pas besoin d'insister pour montrer en quoi et combien la première est plus concrète que la seconde. La nature aussi est un livre que nous épelons depuis longtemps, mais où l'homme primitif et l'enfant ne pouvaient rien déchiffrer.

Il n'est pas, sans doute, besoin d'insister beaucoup pour montrer que la conception primitive n'est ni analytique, ni synthétique, tout en ayant quelques apparences d'analyse et de synthèse. Nous venons

1. A. Réville, *les Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 245.
2. Voyez Pictet, *les Origines indo-européennes*, 2e éd., t. II, p. 62, 73, 75, 84, etc.
3. Sir John Lubbock, *Origines de la civilisation*.

de voir qu'elle avait quelque chose de général, c'est-à-dire, en somme, d'analytique et aussi quelque chose de concret, c'est-à-dire de synthétique, mais on ne peut parler évidemment à propos des conceptions de l'enfant ou de l'homme primitif de synthèse abstraite, comme celle par laquelle nous nous représentons, par exemple, le fonctionnement général d'une société, ou de cette analyse concrète qui nous fait décomposer un objet en éléments réels. Ces opérations exigent un développement d'esprit déjà considérable.

En somme dans ces conceptions, dans ces représentations primitives, les phénomènes, les qualités semblent être agglutinés sans ordre, — et en cela ils ont quelque chose de concret et de particulier d'autant plus qu'ils tendent à se joindre, pour se concréter encore plus à d'autres conceptions prises en général parmi les plus habituelles et surtout parmi les plus importantes; — mais d'un autre côté les concrétions ainsi formées ne sont pas stables, de plus les conceptions, les représentations sont maigres et peuvent s'adapter à un certain nombre d'autres complexus différents : en cela elles ont quelque chose d'abstrait et de général. Peu à peu les éléments deviennent plus facilement séparables, l'analyse devient plus aisée et plus fixe, d'un autre côté un plus grand nombre d'éléments peuvent se systématiser et entrer dans une même combinaison; la combinaison elle-même est plus stable, parce qu'elle se forme d'après l'expérience et dans un esprit de plus en plus formé par l'expérience. C'est ainsi que l'homme apprend peu à peu, et que nous avons, nous-mêmes, appris ce que nous savons. Nous pouvons nous rendre compte de ce double travail d'analyse et de synthèse en nous rappelant l'évolution de nos connaissances et de nos idées. Ce double travail d'analyse et de synthèse suppose une abstraction et une généralisation croissantes.

II

Les formes inférieures de l'abstraction.

§ 1.

Les formes inférieures de l'abstraction forment plusieurs types qu'il nous faut examiner. D'une manière générale, elles sont caractérisées par ce fait que deux conceptions, deux idées, deux tendances sont associées l'une à l'autre, mal à propos, par l'intermédiaire de certains éléments qui entrent dans chacune d'elles et qui ne peuvent se séparer des autres éléments de l'une ou de l'autre, de manière à leur laisser un jeu libre et précis. Par exemple, l'idée du soleil sera

rapprochée de celle d'une personne, grâce à quelques ressemblances vagues; ces ressemblances ne peuvent être encore abstraites des éléments qui composent l'idée de personne, les autres attributs de la personne suivent dans l'esprit ceux qui peuvent être considérés comme communs à la personne et au soleil. L'adhérence des éléments psychiques est trop grande, ils n'ont pas suffisamment de vie individuelle pour pouvoir se joindre à tel ou tel groupe d'éléments bien défini et parfaitement cohérent, mais le groupe qu'ils composent généralement reste tout d'une pièce et s'introduit dans tous les autres groupes qui ont besoin de quelques-uns de ses éléments au grand détriment de l'harmonie de l'ensemble. Il y a d'ailleurs des cas dans lesquels les éléments psychiques hétérogènes sont introduits volontairement ou par un instinct heureux dans le nouveau système, c'est lorsqu'ils fournissent une nouvelle force, une intensité nécessaire au fonctionnement de l'esprit; — sans eux les autres éléments pourraient rester sans effet appréciable, soit à cause d'un manque d'habitude, soit à cause d'une disposition naturelle de l'esprit. C'est ainsi qu'une comparaison peut faire mieux entendre une proposition abstraite, bien que généralement elle la défigure quelque peu, mais, une fois que l'essentiel est compris, il arrive que l'esprit peut se débarrasser des éléments parasites qui l'ont aidé d'abord, qui le gêneraient ensuite.

Si nous analysons l'état d'esprit qui correspond aux formes inférieures de l'abstraction, nous voyons qu'il consiste dans une sorte d'enchevêtrement de deux groupes différents d'éléments psychiques qui ont quelques éléments communs, mais chez lesquels les différences créent une sorte d'incapacité à se combiner totalement dans un système harmonique. Max Muller a étudié et exagéré peut-être à certains égards le rôle religieux de la métaphore, mais nous pouvons concevoir l'extension de la métaphore et envisager non seulement les métaphores du langage, mais ce qu'on pourrait appeler les métaphores de l'esprit. Un mot après tout est un système de mouvements, une sorte de geste, un acte. Et nous pouvons supposer que, au lieu de se traduire par des mots, cette sorte de confusion de l'esprit se traduise par un autre geste, par un acte; c'est supposer évidemment que la confusion par le langage, avant d'avoir été une cause de confusions intellectuelles, a d'abord été un effet d'autres confusions intellectuelles. Mais l'expérience prouve bien l'existence de ces confusions et aussi qu'elles se manifestent par des confusions du langage.

« J'ai fait à la Salpêtrière, dit Esquirol, l'ouverture du corps d'une femme lypémaniaque, laquelle avait cru, pendant plusieurs années,

qu'elle avait un animal dans l'estomac. Elle avait un cancer de cet organe. » Voilà une vraie métaphore intellectuelle. Deux groupes d'éléments psychiques, celui des symptômes éprouvés par cette femme, celui de l'ensemble des représentations qui constitue un animal, s'étaient rapprochés et fondus ensemble, agglomérés, de façon à ne former qu'un tout en dépit des raisons qui pouvaient faire renoncer à cette hypothèse. Comparons l'état mental de cette folle à celui des ignorants chez qui survit le préjugé qu'un morceau de viande appliqué sur le cancer lui sert de proie et l'empêche jusqu'à un certain point de dévorer le malade. Evidemment cette conception se rapproche de l'autre, il y a bien encore rapprochement de deux groupes d'éléments psychiques et ces deux groupes sont bien très analogues dans les deux cas, toutefois ils ne sont agglutinés, systématisés que partiellement. L'ignorant ne croit pas absolument que le cancer est un animal, mais il confond vaguement jusqu'à un certain point et à trop d'égards les deux choses. Cette confusion incomplète est encore suffisante pour déterminer des actes qui impliquent la croyance instinctive à une ressemblance entre les deux systèmes de phénomènes beaucoup plus étroite que celle qui existe en réalité. Maintenant passons à l'état d'esprit de celui qui a le premier donné à la maladie en question son nom de cancer; celui-là a fait une vraie métaphore verbale. Il est bien difficile de savoir jusqu'à quel point il confondait les deux choses, toutefois il est probable qu'il s'exagérait les ressemblances et que dans son esprit il y avait une cohésion assez étroite entre les deux conceptions. On peut la remarquer encore chez certaines personnes quand elles parlent d'un mal qui ronge le malade. On voit quelquefois chez elles une sorte de crainte, de répugnance qui paraît causée en partie par ce qu'elles voient de mystérieux dans la nature du mal, par cette sorte de personnification vague qu'elles font et qui persiste, favorisée par la langue courante. Chez un médecin, au contraire, — excepté s'il est en train de faire de la poésie, — le terme a perdu probablement tout ce cortège de phénomènes accessoires, il n'y a plus qu'un groupe systématisé, la conception a gagné en précision et en hétérogénéité systématique, ce qu'elle a perdu d'images parasites et de rapprochements incohérents.

Mais nous n'avons pas à nous occuper encore des phénomènes de cette dernière classe, il s'agit dans ce chapitre des cas où l'abstraction ne s'est pas encore terminée, où les phénomènes psychiques qui devaient constituer la notion, la représentation d'un fait, la tendance à certains actes sont encore englobés dans des associations hétérogènes, et où, d'autre part, ils ne peuvent s'adjoindre certains éléments essentiels, retenus aussi et empêtrés dans d'autres com-

binaisons de même nature. La dissociation des éléments n'est pas encore suffisante. Nous aurons à étudier cet état d'abord dans l'esprit lui-même, dans les images et les idées, dans les mythes, dans les croyances, dans les habitudes morales, dans les préceptes, dans la littérature, dans le langage, etc.

§ 2.

Le mode de pensée que nous étudions se rapproche beaucoup de celui qui produit ce qu'on a appelé les associations par ressemblance, et qui consiste dans la persistance dans l'esprit d'un élément commun à plusieurs représentations, tandis que des complexus d'éléments différents viennent se systématiser autour de l'élément persistant [1]. Seulement ici les deux représentations, les deux systèmes différents, au lieu de se succéder coexistent et se confondent plus ou moins dans l'esprit. La partie commune aux deux ne peut se dégager complètement ni de l'un ni de l'autre des composés; la séparation, l'abstraction ne peuvent se produire à un degré suffisant. Il en résulte que deux systèmes d'éléments psychiques qui ne peuvent s'unir en un système supérieur, se trouvent juxtaposés dans l'esprit. Cet état peut être celui d'une pensée très faible et aussi celui d'une pensée très puissante; il y a des avantages et des inconvénients comme nous pourrons nous en apercevoir.

Occupons-nous d'abord de la pensée prise en elle-même, nous nous occuperons plus tard de ses rapports avec le langage; si nous nous servons ici d'exemples où le langage paraît jouer un certain rôle, c'est que le langage est notre principal moyen de connaître la pensée des autres, et nous le considérons pour le moment non en lui-même, mais à cause de la pensée, de l'imagination qu'il révèle.

Le calembour est une des formes inférieures de l'état d'esprit qui nous occupe, la poésie en est une des formes supérieures. Nous ne nous arrêterons pas au calembour; j'en ai cité des exemples et j'en ai analysé ailleurs le mécanisme. J'en citerai un cependant, involontaire, qui est très propre à nous montrer le défaut de séparation suffisante des éléments psychiques.

Ordinairement, comme M. Bréal l'a remarqué [2], les mots qui ont plusieurs sens, ou plus généralement un son qui est associé avec plu-

1. Voyez Brochard, *la Loi de similarité* (*Revue philosophique.*); — Binet, *la Psychologie du raisonnement*, et de curieux exemples dans Galton, *Inquiry on human faculty and its development*.

2. M. Bréal, *Comment des mots s'associent dans notre esprit*, article publié dans la *Revue politique et littéraire*.

sieurs systèmes d'idées et d'images, ne réveillent en nous que celui qui peut se systématiser avec les autres images éveillées au même moment. Si l'on parle de chênes dans un champ, ce mot n'éveillera pas en général en moi l'image des chaînes de prisonnier, ou, si cette image s'éveille, elle sera enrayée. Le son ne s'associe réellement qu'avec un seul des systèmes d'idées auxquels il est virtuellement associé. Il est suffisamment abstrait de chacun d'eux, pour former à lui seul un phénomène indépendant et pour passer de l'un à l'autre. Mais en quelques circonstances, distraction, parti pris, maladies mentales, le fait opposé peut se produire. Un ancien prêtre, cité par M. Ball, voulait fonder une théocratie universelle où Dieu devait régner sur terre à la place de tous les rois. Il exposait ses moyens pratiques : « Pour atteindre ce but le gouvernement français doit créer une chancellerie divine, et naturellement, dit M. Ball, c'est le malade lui-même qui occupera le poste de chancelier divin. Il lui sera alloué 20 000 fr. d'appointements. Ce chiffre est toujours écrit de la manière suivante : *vin* mille francs, parce que la France, éprouvée par le phylloxera, ne produira plus de vin jusqu'au moment où les ordres de Dieu auront été exécutés [1]. » On voit clairement ici la confusion bizarre qui s'établit sur une similitude de quelques éléments psychiques.

Toutefois ces faits extraordinaires ont le tort de paraître plus différents qu'ils ne le sont en réalité des phénomènes ordinaires. Mais on peut prendre aussi bien des exemples d'abstraction incomplète dans la vie ordinaire, où ils sont en réalité fort abondants. Nous pouvons les prendre à volonté chez les animaux, chez l'enfant, chez l'homme. On voit souvent tout un système de tendances, d'idées, d'images s'appliquer invariablement à certains cas, ne pouvoir être abstraits, séparés des éléments avec lesquels ils sont en conjonction constante. Une petite chienne d'un an et quelques mois me rapportait parfaitement les objets que je lui jetais, même les morceaux de bois que je lançais à l'eau, et ne pouvait jamais me rapporter le gibier. Quand une pièce tombait, elle la prenait, la léchait, ne la mordait guère, ayant été corrigée pour cela, mais ne la rapportait pas. Si je faisais mine de m'en aller, en l'appelant, elle déposait le gibier par terre avant de me rejoindre. Si je lui jetais un oiseau mort, elle agissait de même. Evidemment cette tendance à prendre l'objet qu'on lui lançait et à me le porter, n'était pas parvenue à un degré d'abstraction suffisante. Elle n'existait pas en elle-même et paraissait ne pouvoir s'associer qu'aux objets inanimés que je lui

1. B. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, p. 445.

jetais. Mais je crois qu'il y avait un autre défaut d'abstraction chez la chienne. Le gibier mort devait susciter en elle des images, des tendances assez vives qui devaient tendre à empêcher la manifestation d'autres tendances et se manifestaient par l'action de lécher le gibier, faute de mieux. Si d'un côté elle était incapable d'élever à un degré d'abstraction suffisante l'idée et la tendance de rapporter, d'un autre côté elle était surtout, je crois, incapable d'abstraire suffisamment, dans le complexus de sensations, d'images, d'émotions qui représentait en elle le gibier, les éléments qui étaient communs au gibier et aux autres corps qu'elle rapportait sans difficulté. Le cas d'agglutination des phénomènes psychiques est peut-être la règle chez les animaux, les instincts paraissent tellement fixés chez eux qu'ils ont longtemps semblé immuables. Il n'en est rien, au moins en certains cas, mais la plasticité de l'esprit est souvent faible et l'on voit les abstractions et les généralisations les plus simples, les plus faciles en apparence ne pouvoir s'effectuer. « Ayant laissé quelque temps un nid de fourmis sans nourriture, dit sir John Lubbock, je mis du miel sur une petite planchette de bois, entourée d'un petit fossé de glycérine, large d'un demi-pouce et profond d'environ 1/10; sur ce fossé je plaçai un pont de papier, dont une extrémité reposait sur de la terre meuble. Cela fait, je mis une fourmi au miel, et aussitôt une petite troupe se rassembla autour. Je déplaçai alors un peu le pont de papier. Les fourmis, ne pouvant passer à travers la glycérine, vinrent sur le bord et tournèrent tout autour, mais sans pouvoir traverser; il ne leur vint pas à l'idée de faire soit un pont, soit une digue à travers la glycérine, au moyen de la terre meuble que je leur avais donnée si à propos. Cela me surprit beaucoup, étant donnée toute l'ingéniosité avec laquelle elles se servent de la terre dans la construction de leur nid [1]. » Il y a ici un manque très évident d'abstraction et de généralisation sur lequel il est inutile d'insister. Un fait très curieux aussi qui montre jusqu'à quel point les phénomènes peuvent être ainsi soudés dans des associations invariables, est rapporté par M. Fabre et cité par M. Romanes, à qui je l'emprunte : « Un sphex creuse un tunnel, s'envole et cherche sa proie qu'il rapporte, paralysée par son dard, jusqu'à l'orifice de son tunnel, mais, avant d'y introduire sa proie, il y entre seul pour voir si tout est bien. Pendant que le sphex était dans son tunnel, M. Fabre éloigna un peu la proie; quand le sphex ressortit, il ne tarda pas à retrouver sa proie et l'apporta de nouveau jusqu'à l'orifice; mais

1. Sir John Lubbock, *Fourmis, abeilles et guêpes*, éd. française, t. II, p. 11..

alors il sentit de nouveau le besoin d'aller vérifier encore l'état du tunnel, vérifié à l'instant même, et aussi souvent que M. Fabre retira la proie, aussi souvent toute l'opération fut recommencée, de sorte que le malheureux sphex vérifia l'état de son tunnel quarante fois de suite. Quand M. Fabre enleva définitivement la proie, le sphex, au lieu de chercher une proie nouvelle, et de se servir de son tunnel achevé, se sentit obligé de suivre la routine de son instinct et, avant de creuser un nouveau tunnel, il boucha complètement l'ancien, comme si tout était bien, malgré qu'il fût entièrement inutile, ne renfermant pas de proie pour les larves [1]. » Ce qu'il y a de curieux à remarquer dans ce dernier cas, c'est que le manque presque absolu d'abstraction et de généralisation qui empêchait le sphex de comprendre que son tunnel était inutile et d'agir en conséquence, s'accompagnait d'une certaine possibilité d'abstraction dans un autre sens. Le système ordinaire, bien qu'il y manquât certains de ses éléments, ceux qui donnaient au sphex la connaissance de la présence de sa proie, ne se déroule pas moins comme d'habitude. Un certain nombre d'éléments peuvent manquer au système, il n'en subsiste pas moins, autrement dit, une partie considérable du système comprenant les actes du sphex peut être abstraite et exister séparément, mais ce système ne peut se résoudre en éléments qui feront partie d'autres synthèses.

Chez l'enfant l'état de mélange de l'abstrait et du concret est l'habitude. Ces idées et ces tendances se sont formées, pour ainsi dire, par gros morceaux d'expériences, que des expériences suivantes viendront désagréger, mais qui, en attendant, subsistent ensemble. J'en ai cité déjà des exemples, on en trouvera un grand nombre chez tous les observateurs de l'enfance qui se sont multipliés depuis quelques années. M. Preyer remarque que, pendant longtemps, l'enfant en flairant une fleur ou un parfum tient la bouche ouverte; il pense que c'est là « un signe d'un état intellectuel peu avancé, mais c'est à la vérité une conséquence, un résultat de l'état peu avancé des expériences faites par l'enfant. Comme précédemment l'odeur agréable (du lait) a toujours été accompagnée d'une saveur agréable, l'enfant pense que partout où il y a une odeur agréable, il doit y avoir quelque chose à goûter. La notion complexe de saveur-odeur ne s'était pas encore différenciée, au dix-septième mois, dans les deux notions de saveur et d'odorat [2]. » Autrement dit, il y a insuffisance d'abstraction. La synthèse saveur-

1. Romanes, *l'Évolution mentale des animaux*, p. 175 de la trad. française.
2. Preyer, l'*Ame de l'enfant*.

odeur donnée immédiatement par l'expérience n'a pas encore été analysée à l'aide d'autres expériences.

Chez l'homme fait, il y a aussi une foule d'abstractions rendues difficiles par l'organisation de tendances très systématisées; la force de l'habitude en est un exemple bien connu. Beaucoup d'hommes ressemblent au sphex de M. Fabre et je crois bien qu'il y a un peu du sphex dans chacun de nous. Chacun voit et comprend le monde à travers ses propres habitudes et sa structure mentale. J'ai cité ailleurs un grand nombre de faits où l'on voit bien cette cohésion intime de plusieurs sensations, de plusieurs images, de plusieurs idées, de plusieurs mouvements [1]. C'est à un autre point de vue que je les ai examinés, mais il n'est pas bien utile de les reprendre ici, d'autant plus que nous aurons l'occasion d'en voir assez d'exemples en étudiant sommairement les phénomènes de ce genre que présente l'évolution des mythes, des croyances et du langage. Je ne puis me lancer dans une étude approfondie de ces questions. Toutefois il paraît intéressant d'examiner l'évolution de la conception de l'âme, depuis les plus primitives jusqu'aux plus abstraites.

Comment se fit-il que les hommes aient distingué l'âme du corps et attribué une âme aux objets inanimés? Sur le premier point, la lumière paraît faite; sur le second, qui nous importe moins, il y a doute. L'homme a-t-il fait une sorte d'induction instinctive comme le veut M. Tylor [2], ou, comme le pense M. H. Spencer, l'idée de l'âme des morts a-t-elle été le passage obligé pour en venir à attribuer une âme aux objets inanimés? Quoi qu'il en soit, il est sûr que ce passage a eu lieu dans les temps primitifs et se perpétue encore chez les sauvages et, à quelque degré, chez un bon nombre de civilisés. Il y a là un phénomène complexe d'abstraction et de concrétion, autrement dit à la fois d'impuissance d'analyser certains phénomènes et d'en synthétiser certains autres, qui rentre bien dans notre sujet et qui me paraît offrir un grand intérêt en montrant le caractère mixte et trouble des conceptions d'une humanité déjà vieille et assez civilisée. D'un côté, en effet, par la fausse interprétation de quelques phénoménes (rêves, visions), on sépara l'âme du corps, d'un autre côté on attribua une âme à des objets inanimés et c'est un exemple d'une généralisation mal faite; enfin on adjoignit, en bien des cas, à l'âme une espèce de corps vague. En somme on en arrivait à supposer un autre individu. Il y a là des exemples de modes primitifs de penser, de séparer et de joindre les phénomènes

1. Voir août 1888, *la Finalité comme propriété des éléments psychiques* (*Rev. philosophique*).
2. Tylor, *la Civilisation primitive*.

qui mettent en lumière de nombreuses contradictions logiques et dont nous retrouvous encore de nos jours des traces profondes.

L'homme a vu dans ses rêves ses compagnons morts lui parler et agir devant lui comme de leur vivant, il s'est vu lui-même marcher, courir, chasser, pendant que près de lui d'autres hommes pouvaient le voir dormir immobile [1]. Que, à la suite de ces faits et d'autres analogues, visions, syncopes, maladies mentales et nerveuses diverses, il se soit formé dans l'homme deux systèmes séparés d'images, d'idées, de sensations, qu'il ait admis l'indépendance réelle des objets représentés en lui par ces complexus psychiques, qu'il ait considéré l'un comme donnant à l'autre le mouvement et la vie, comme pouvant l'abandonner et revenir en lui, comme pouvant lui servir après la mort, il n'y a rien là d'étonnant. S'il avait formulé ces opinions, l'homme n'aurait fait que constater à sa manière, et aussi bien qu'il le pouvait, les données de son expérience. Il y avait là une abstraction, une distinction que l'expérience imposait. L'homme conçu comme un tout, ou plutôt l'idée vague qui correspondait chez l'homme primitif à ce que nous appellerions ainsi aujourd'hui, devait forcément se scinder : une partie devait s'abstraire de l'agglomération totale, se constituer à part et par suite pouvoir se réunir à d'autres systèmes qu'à ceux auxquels elle était jointe, et c'est ce qui est arrivé quand on l'appliqua aux objets inanimés. Si les faits se sont passés autrement, cela revient au même au point de vue de notre sujet actuel, sauf que la généralisation a précédé peut-être l'abstraction formelle, en ce sens que la qualité d'être animé, et toutes les qualités psychiques que l'homme pouvait connaître, furent étendues aux objets inanimés avant d'avoir été considérées comme pouvant exister sans être unies au corps. Quoi qu'il en soit, nous aurons toujours des exemples de ces généralisations, de ces abstractions rudimentaires où des paquets de qualités sont transportés idéalement d'un objet à l'autre, sans que leurs éléments se désagrègent suffisamment pour que l'opération s'effectue avec quelque précision. Nous retrouvons toujours ici notre noyau de phénomènes psychiques qui se sépare d'un système pour se joindre à un autre, cet élément commun de diverses synthèses, comme dans la métaphore ou les illusions de l'aliéné.

Mais comment l'âme pourrait-elle être conçue ? L'homme qui dans ses rêves se trouvait transporté en d'autres lieux s'y trouvait transporté avec son corps; la vie du rêve n'était, à bien des égards, qu'une reproduction de la vie réelle; de même s'il retrouvait en songe

1. Voyez Spencer, *Principes de sociologie*, t. I.

des compagnons disparus, il les retrouvait tels ou à peu près qu'il les avait connus. Si d'un côté l'immortalité du mort et du dormeur, si les visions du songe et de la veille devaient tendre à faire se constituer l'idée d'esprit séparée de l'idée du corps, d'un autre côté l'esprit ne paraissait pouvoir en aucune façon se séparer du corps. Il n'apparaissait jamais sans le corps qu'il animait, et l'idée de l'âme tendait à entraîner avec elle, à s'associer étroitement la représentation d'un corps. Ainsi la représentation du corps tendait à se séparer de l'idée de l'âme et à se joindre à elle à la fois, — on ne séparait l'âme d'un corps que pour lui en donner aussitôt un autre, on ne se la représentait pas en elle-même, ou plutôt on la confondait encore avec le corps. De la sorte, l'âme ne pouvant guère être conçue que comme un corps animé, quand on séparait l'âme du corps, quand on supposait dans un individu une âme qui lui donne la vie, c'était en réalité un autre individu qu'on supposait dans le premier. Il y avait en quelque sorte un dédoublement de l'individu. Par une sorte de jeu d'attraction et de répulsion, l'idée de corps éloignait l'idée d'âme, qui à son tour attirait celle d'un autre corps. On a ici un bon exemple de cet état en quelque sorte pâteux des conceptions primitives ni abstraites, ni concrètes, où les phénomènes s'agglomèrent en dépit de la logique, où les associations que l'expérience ou le raisonnement font rompre sont immédiatement reprises sous une autre forme, où les conséquences, même presque immédiates, d'une croyance ne sont pas perçues ou ne font aucune impression sur l'esprit, où les contradictions les plus énormes se produisent et se perpétuent, faute de pouvoir lutter entre elles et parce que les éléments qui composent les diverses représentations ne peuvent se séparer, s'abstraire et ou bien vivre d'une vie indépendante ou s'enchaîner facilement à d'autres systèmes de faits psychiques, où ils pourraient apporter l'harmonie qu'ils détruisent dans le complexus où ils restent engagés. Cette abstraction rudimentaire, qui consistait à séparer du corps visible quelque chose qu'on se représentait comme la cause de sa vie, est faite et défaite simultanément.

Est-elle complètement défaite? Probablement non. Que les hommes primitifs aient pris leurs rêves pour des réalités, cela n'est pas bien surprenant. Il faut une certaine habitude de classer, instinctivement ou consciemment, les phénomènes pour distinguer la veille et le rêve. Cette séparation n'est pas absolument accomplie même chez nous, puisque les rêves ont une certaine part dans la formation de nos tendances et dans la puissance des sentiments et des idées. A ce point de vue d'ailleurs tout n'est pas faux dans le rêve, qui est

bien la manifestation de tendances existantes et qui existe bien en lui-même et se relie à la veille par des liens étroits. Mais il nous arrive encore quelquefois de ne pas bien discerner la vie réelle et le rêve à propos d'une image vague, d'une représentation que nous ne parvenons pas à rattacher à quelque événement authentiquement réel; il nous arrive de nous demander si nous nous souvenons d'un fait réel ou d'un rêve. Chez l'enfant la confusion est bien plus grande, chez le tout jeune enfant elle est fréquemment complète, comme j'ai pu le constater plusieurs fois. Un enfant se réveille au milieu de la nuit en vous disant qu'il a vu une bête dans son lit ou quelque chose de semblable, ou qu'il était à jouer, et l'on a beaucoup de peine à lui faire comprendre ou au moins croire qu'il se trompe. Mais l'idée de réalité n'est pas plus formée chez lui que celle du rêve. Il en est un peu de même chez l'homme primitif, — j'entends chez l'homme pour qui ces conceptions sont nouvelles, et cette nature mal reconnue de l'une et de l'autre aide puissamment à la confusion des deux. Toutefois il n'est pas difficile de croire que la confusion doit bientôt au moins n'être pas absolument complète. Les images de la réalité, les actes, tout ce que l'on peut constater prend plus de relief et de régularité, bien que la nature avec ses lois immuables, telle que nous la concevons à présent, soit évidemment une conception abstraite bien postérieure. Aussi souvent le corps propre de l'âme, c'est-à-dire l'âme elle-même est-elle représentée comme une forme vague. M. Tylor, qui a réuni une immense quantité de faits se rapportant à ces croyances à l'âme, pense que, « chez les races grossières, on paraît avoir d'abord connu l'âme comme étant à l'état éthéré ou de matérialité vaporeuse, et cette idée n'a cessé depuis d'être fort répandue. En fait, l'opinion métaphysique plus récente de l'immatérialité n'aurait eu aucun sens pour le sauvage ». « Il semble, ajoute M. Tylor, que, suivant les idées systématiques de certaines écoles de la philosophie civilisée, les définitions transcendantes de l'âme immatérielle aient été obtenues par l'abstration de la conception primitive de l'âme éthéréo-matérielle, de façon à la faire passer d'une entité physique à une entité métaphysique [1]. »

Il n'est pas utile de rapporter longuement ici les différentes pratiques engendrées par cette conception de l'âme; rappelons seulement les statues que les Egyptiens mettaient dans les tombes pour permettre à l'âme de les animer, les vivres qu'il était de coutume générale de laisser auprès des morts, l'obole destinée à payer le passage du Styx, les sacrifices humains qui envoyaient aux morts

1. Tylor, ouv. cité, p. 531.

des femmes et des esclaves, les pratiques d'où sont sorties, comme on l'a montré, un grand nombre d'institutions politiques [1]. Tous ces faits sont faciles à trouver, grâce aux auteurs qui les ont rassemblés et en ont tiré des vues générales. Il est plus intéressant pour notre sujet d'étudier l'état d'esprit général et moyen des peuples civilisés au point de vue de l'abstraction et de la synthèse. Nous y retrouverons, bien qu'à un degré moindre, les caractères de la pensée primitive, la juxtaposition de l'abstrait et du concret, la cohésion incohérente des éléments psychiques et le dédoublement caractéristique des systèmes différents subsistant sur un fonds commun.

Dans les croyances communes ces formes inférieures de l'abstraction sont très fréquentes. La plupart des idées qui ont cours sur la vie future sont un mélange singulier d'abstractions incomplètes et de concrétions vagues. On admet volontiers que tout n'est pas fini avec la mort, que l'âme survit; d'un autre côté, on sait à n'en pouvoir douter que le corps pourrit sous la terre. De là une série de conceptions et d'imaginations qui sont tour à tour affirmées et niées explicitement et qui le sont toujours implicitement, par leur non-concordance avec d'autres opinions qui ne sont jamais formellement rejetées. On se représente la vie future sous le double aspect des peines et des récompenses, ou bien quelquefois comme une sorte de continuation de celle-ci. Mais les prédicateurs à croyances plus raffinées ont beau insister sur le caractère spirituel des peines et des récompenses, il est bien difficile pour un esprit ordinaire, à moins qu'il ne se fasse aucune représentation de la vie future et qu'il se borne à répéter les mots qu'il entend sans leur attacher un sens précis, ce qui arrive du reste, de voir par l'esprit quelque chose qui diffère beaucoup du « Paradis painct, où sont harpes et luz » et de l' « enfer ou damnez sont boullus ». Tout ce qu'on a pu trouver de plus éthéré pour le paradis, c'est la musique et le chant; mais pourra-t-on se hausser à ce degré d'abstraction de comprendre ce que c'est que de chanter sans avoir une bouche et d'entendre sans avoir un appareil auditif? Non, sans doute, pas plus qu'on n'a pu imaginer que le diable torturait des esprits purs. Il y a ici ou bien de simples suites de mots, ou bien des mélanges hétérogènes d'abstractions et de concrétions. D'un côté on admet que l'âme est immatérielle et se distingue du corps, de l'autre on lui donne un corps et on lui fait faire ou subir toutes sortes d'actes qui impliquent sa matérialité. Nous voyons bien encore ici les deux systèmes d'idées retenus et comme collés sur un fonds commun, dont ils ne peuvent se séparer, et per-

1. Fustel de Coulanges, *la Cité antique*.

sistant ainsi, malgré la logique et sans causer la moindre inquiétude intellectuelle à l'esprit en qui ils vivent et dont leur nature reste inconnue.

Mais si nous passons des opinions populaires aux opinions de personnes instruites et d'une intelligence cultivée et même distinguée, nous ne voyons pas que les opinions perdent ce caractère incohérent, ce mélange de concret et d'abstrait que nous avons déjà remarqué. Il y a un progrès cependant en ce sens que, si l'on pense autant à la vie future, on se la représente peut-être moins.

Autant que j'ai pu en juger, j'ai vu les personnes, sauf quelques rares exceptions, les plus croyantes, les plus convaincues de l'immortalité de l'âme penser fort peu à la vie future. Quelquefois, à l'occasion d'une mort surtout, ces idées se réveillent et peuvent prendre une certaine importance. Dans le courant ordinaire de la vie, elles me semblent négligeables. En somme, elles sont surtout un moyen de diminuer la séparation qui résulte de la mort d'une personne chère, en transformant la disparition en une sorte de voyage vers un lieu éloigné où l'on se rejoindra un jour; — la vie future joue un certain rôle encore dans la morale, mais surtout peut-être au point de vue des conseils qu'on donne aux autres. Quoi qu'il en soit, les idées qu'on s'en fait paraissent peu précises et peu nettes. La plupart du temps, quand on en parle en dehors des cas que j'ai cités, ce qu'on en dit n'a pas grande signification : on espère un état meilleur, on se le représente négativement par la suppression des inconvénients que l'on est bien forcé de trouver en ce monde, mais il est difficile de voir au juste ce qu'on en pense. Je crois qu'on n'en pense pas grand'chose.

Nous n'examinons pas encore les opinions des philosophes. Il est bien sûr que, pour les personnes d'intelligence cultivée et ouverte qui croient à la vie future, le principal caractère de cette vie est d'être une sorte de développement de la vie présente, et surtout une manière de continuer les affections de la famille. Or, si une mère tient à la vie future pour ne pas être séparée de son fils, je suppose, et si j'essaye de comprendre la façon dont elle doit se représenter l'âme de son fils et la sienne, je trouve qu'il doit lui être à peu près impossible de faire abstraction de la partie matérielle de l'être auquel elle tient tant. L'idée de se retrouver avec son enfant implique sûrement l'idée de le voir, de l'entendre, de lui parler, de le caresser, c'est-à-dire qu'elle implique des représentations visuelles, auditives et tactiles dont l'idée de l'âme ne s'est pas détachée. De même toutes les fois qu'on pense à revoir un ami, un parent dans un autre monde, c'est lui encore, semble-t-il, comme on l'a connu que l'on doit re-

trouver. D'un autre côté sans doute, on admet que le corps se dissout; si la résurrection des corps est une croyance religieuse, elle ne fait que montrer le genre d'imagination concrète des esprits qui l'ont imposée aux autres. Mais, en dehors de l'Église, cette croyance ne paraît pas très répandue.

Une des périodes intermédiaires de l'évolution qui a modifié l'idée de l'âme est bien indiquée par la croyance à la métempsycose, qui fut si répandue et dans laquelle l'âme est représentée comme indépendante d'un corps en particulier, puisqu'elle peut lui survivre, mais non pas comme absolument indépendante du corps en général, puisqu'elle ne quitte un corps que pour s'incarner dans un autre.

Chez les philosophes, chez les théoriciens, il ne paraît pas que l'abstraction ait pu aller jusqu'au bout. Les philosophes de l'école spiritualiste ont fait de grands efforts pour bien distinguer le corps et l'âme. Est-il bien sûr qu'il ne reste rien de physique dans leur manière de concevoir l'âme? et du reste leur entreprise pouvait-elle aboutir et n'était-elle pas condamnée d'avance? Examinons d'abord la première question.

Si les philosophes spiritualistes sont tous convaincus du fait même de l'immortalité de l'âme, ils sont très réservés quand il s'agit de donner des détails sur la nature de la vie future. Cependant il semble, malgré la prudence des auteurs, malgré leur habitude de manier des abstractions, je dirais malgré l'élévation de la pensée, s'il était prouvé que l'esprit pur pût être conçu d'abord et ensuite considéré comme forcément supérieur à la matière, — il semble que tout élément matériel et concret n'a pas disparu de leur imagination. Chez eux encore je crois retrouver, à côté de l'idée de l'âme distincte du corps, quelques restes de la conception primitive, du double; il reste encore quelques lambeaux d'organisme attachés à cette âme, et tous leurs soins n'ont pu que débarrasser leur idée de la plus grande partie des conceptions hétérogènes qui faisaient sans doute sa faiblesse logique, mais qui faisaient peut-être aussi sa force psychologique en la rendant plus facile à concevoir, et plus capable d'éveiller les sentiments. La cause de ce qui me semble un reste de matérialisme chez les spiritualistes, c'est leur volonté de conserver non pas seulement l'existence de la substance comme le panthéiste, mais encore de faire survivre l'identité de l'homme. Et il est bien difficile, pour dire en quoi consiste l'identité, de ne rien emprunter à la vie corporelle. « Un être, dit M. Franck, dont les seuls attributs sont l'unité et cette identité vague, qui n'est que la continuité de l'existence, ce n'est pas moi, ce n'est pas ma personne, ni aucune autre personne humaine; c'est une abstraction, c'est la substance de

l'être en général : et l'immortalité qui lui convient, la seule à laquelle le panthéisme puisse ajouter foi est sans relation avec la vie présente, sans responsabilité et sans conscience. Il reste donc encore à disputer à la mort et au néant non pas le principe spirituel en général, mais cette âme particulière qui pense, qui aime, qui agit et qui respire en nous [1]. » Je ne veux pas tirer parti de l'expression métaphorique de respirer, bien qu'on soit peut-être en droit d'y voir au moins une tendance à la matérialisation de l'âme, mais en laissant ce terme se représente-t-on bien la pensée, l'amour et l'action sans aucune base physique? Est-ce une conception réelle que celle qui sépare l'intelligence des perceptions et des données des sens, et surtout que celle qui sépare l'affection de tous les phénomènes physiques qui l'accompagnent? On dira sans doute d'une part que c'est moi qui ici ne me forme pas une idée suffisamment abstraite de l'intelligence et de la sensibilité, — mais il faudrait prouver en ce cas que cette idée abstraite correspond à une réalité, et la démonstration n'est pas faite. D'un autre côté, on peut dire que, à supposer que l'idée abstraite de l'âme ne correspondît à aucune réalité, il se pourrait tout de même qu'il fût subjectivement possible de la former. Mais n'est-il pas à croire que l'on introduit sans le vouloir et sans le savoir des idées concrètes ou des résidus d'idées concrètes, lorsqu'on se représente cette vie future où l'on veut voir la continuation de notre personnalité présente si étroitement liée au corps, à ses besoins et à ses actes. Toutefois je ne prétends pas qu'il soit absolument impossible de se représenter abstraitement une âme distincte du corps, je me borne, au sujet du passage que j'ai emprunté à M. Franck, à émettre un simple doute sur la conservation instinctive d'éléments matériels dans la conception de l'âme. Examinons la doctrine d'un autre spiritualiste qui a tâché de donner plus de précision à la conception de la vie future.

« A quelle condition, se demande M. Caro [2], puis-je réellement me retrouver, me reconnaître moi-même dans mon éternité future, garder enfin cette identité personnelle que l'on veut bien me permettre, mais que l'on semble craindre de définir? » La première condition, d'après M. Caro, c'est le souvenir, puis la survivance des affections de la vie terrestre ; mais cela ne lui suffit pas et ici, il me semble, si atténuée, si voilée, si épurée, si l'on veut, que soit la pensée, il me semble commencer à voir apparaître un germe de matérialité. « Donc, pas d'identité personnelle sans mémoire, pas de mémoire sans amour. Pour me ravir le souvenir de ce que j'ai aimé, il faut

1. Franck, *Dictionnaire de sciences philosophiques*, art. IMMORTALITÉ.
2. Caro, *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 339.

détruire tout mon passé, et pour m'empêcher d'aimer encore, il faut que j'oublie que j'ai aimé. L'éternité de mes affections semble donc être un élément de l'immortalité personnelle, la seule qui m'intéresse, la seule qui soit l'immortalité.

« Est-ce tout? Pas encore. N'est-ce pas un principe évident que tous ces caractères essentiels de la nature humaine doivent être conservés comme les conditions mêmes et les garanties de l'identité? Jusqu'où s'étend ce principe? Jusqu'où pouvons-nous l'appliquer sans déroger à la sévérité d'une sage induction, sans tomber dans d'indiscrètes puérilités? Pouvons-nous faire encore un pas dans cette voie de l'identité? Pourquoi non? il s'agit de préserver un attribut essentiel de la nature humaine. Et, pour poser la question dans toute sa sincérité, l'identité est-elle complète, si la différence des sexes disparaît, si l'âme ne garde pas la spécialité de ses aptitudes et de ses innéités, s'il n'y a plus qu'un genre d'âmes au ciel, quand il y en a deux si nettement tranchés sur la terre? » Si épuré que soit l'amour, je crois bien qu'il est difficile de ne rien voir de matériel au moins dans les causes du sentiment; je sais bien que l'amour platonique existe et peut-être plus qu'on ne croit, mais se manifeste-t-il chez les eunuques? et ce désintéressement des sens est-il apparent ou réel, momentané ou essentiel? J'ai essayé d'expliquer ailleurs ce sentiment singulier; le fait seul qu'il se produit très souvent à la puberté indique bien que l'état des organes n'y est pas étranger [1]. Il semble bien que la tendance fondamentale qui produit ce qu'on appelle l'amour pur, comme s'il y avait quelque chose d'impur à la procréation d'un être, soit exactement la même que celle qui produit l'amour le plus brutal, et que seul le milieu psychique auquel doit s'accommoder cette tendance, varie d'un cas à l'autre. Ceci devient, il me semble, d'autant moins incertain que l'on trouve des traces de l'amour physique, des traits de matérialité incontestable dans des affections qui ne sont pas proprement de l'amour sexuel [2]. Au reste et quoi qu'il en soit, et bien que l'auteur ait tâché de spiritualiser autant que possible sa conception des sexes, l'opinion que j'indique me paraît encore fortement appuyée par le fait que l'auteur a fait suivre le passage déjà cité de celui que je transcris à présent.

« Mais ce corps lui-même que le dogme philosophique de l'immortalité semble reléguer si loin avec un souverain mépris, il a été pendant la vie terrestre l'instrument principal, l'expression de notre

1. *Les phénomènes affectifs au point de vue de la psychologie générale.* (*Revue phil.*, déc. 1885.)

2. Voyez Arréat, *Sexualité et altruisme.* (*Revue philosophique.*)

personnalité, et, si tout le corps périt, notre personnalité est-elle intacte? L'identité véritable n'est-elle pas en péril? Aucune doctrine n'a montré pour la personnalité de l'homme le même respect que le christianisme, et le christianisme, on le sait, professe explicitement la résurrection des corps..... La philosophie, il faut bien l'avouer, ne peut aller jusque-là sans s'aventurer dans un ordre de questions inaccessibles à la raison. Mais si elle ne peut rien pour établir rationnellement ce dogme, serait-elle pour cela dans son droit en essayant de le détruire? M. Th. Henri Martin le nie, et l'un des plus curieux chapitres de son livre a pour objet de soutenir que les spiritualistes qui admettent la vie future sans prétendre la définir, pourraient se dispenser d'attaquer ce dogme et se tenir sur ce point sur une prudente réserve. »

Dès que l'on cherche à préciser, l'idée de corps vient se mêler à l'idée de l'âme. Il est vrai que ce corps lui-même est quelque peu métaphysiquement conçu par M. Th. H. Martin; il s'agit d'une sorte de corps principe, impondérable quoique non immatériel. Et précisément il me semble qu'il y a là un phénomène fort intéressant au point de vue de ce travail; l'idée de corps et l'idée d'âme paraissent toujours s'attirer et se repousser sans se séparer jamais et presque sans jamais se fondre en une unité réelle, au moins dans le cas qui nous occupe. On sépare l'âme du corps, on la réduit, on la spiritualise, on la volatilise de plus en plus; on aimerait alors, pour l'aider à vivre, à recourir au corps sans lequel la personnalité vraie paraît bien compromise. Mais ici de nouvelles difficultés se présentent, celles mêmes qui ont fait séparer l'âme du corps et, cette fois, c'est le corps lui-même qui se spiritualise, qui s'abstrait: on tire du corps réel une manière de corps principe, impondérable; mais, qu'on y prenne garde, ou bien ce corps restera concret, tangible, visible, etc., ou bien il finira par n'offrir plus, comme l'âme pure, qu'un support trop frêle pour la personnalité de l'homme, et l'on sera obligé de demander autre chose à la réalité, — quitte à recommencer la série des opérations.

M. Caro, du reste, n'accepte pas très nettement toutes ces opinions, au moins ne les accepte-t-il pas au nom de la philosophie et, dans un livre de philosophie, il n'avait pas à se prononcer sur le dogme religieux. Mais il est visible que ces idées lui plaisent et qu'il penche vers l'assentiment. Est-il besoin de faire remarquer que je n'ai pas pour but ni de réfuter ces idées, ni de prouver l'impossibilité d'une existence future, ni de démontrer que l'âme ne peut être conçue d'une manière tout à fait abstraite? Mais il m'intéresse de montrer qu'en fait elle ne l'est pas toujours et que, chez les philoso-

phes mêmes qui professent la distinction complète de l'âme et du corps, l'imagination intervient quelquefois encore pour restituer à cette âme ou pour lui adjoindre certains attributs matériels. D'un côté on place bien dans l'âme la cause essentielle de la personnalité, de l'identité; de l'autre, quand on serre de près la question, on voit que le corps a son rôle et la conception de l'âme paraît se troubler, l'âme pure diminue d'importance, et cette conception amenée à un certain degré d'abstraction est remplacée par une autre.

M. Caro s'en rend bien compte. Par un autre effet de ce rythme que je signalais, il revient à l'idée la plus abstraite de l'âme. Il expose, d'après M. Jules Simon, ce que la philosophie spiritualiste, réduite à elle-même, peut nous apprendre sur la vie future. « Voilà, ajoute-il, les félicités que la philosophie nous permet. Combien tout cela est vague! Je sais bien qu'en réclamant davantage, je m'expose à de sévères critiques. Si nous reprochons à la philosophie la pauvreté de ses promesses, c'est, nous dira-t-on, que nous ne savons rien penser et rien imaginer sans mettre dans nos conceptions le corps et les instincts du corps. Si ces doctrines purement spiritualistes nous semblent vagues, c'est peut-être parce qu'elles sont spiritualistes; prenons garde que le besoin de rendre l'idée du ciel plus précise ne soit le désir de le rendre plus matériel. — A qui donc pourtant suffira cette vie future dont la spiritualité raffinée ne parvient pas à dissimuler les perspectives abstraites et mornes? »

Si j'ai analysé longuement les belles pages d'un philosophe qui fut trop et trop mal attaqué, c'est que j'ai pensé y voir un exemple intéressant d'une forme très atténuée de l'état d'esprit que j'étudie. Nous voyons ainsi l'idée de l'âme se séparer de l'idée du corps, et cependant s'adjoindre une sorte de corps d'une autre espèce; c'est en somme un être nouveau, une personnalité nouvelle qui se superpose à un organisme existant. Cette nouvelle personnalité dépouille peu à peu ses caractères matériels, mais jusque dans les conceptions les plus abstraites on voit encore de temps en temps apparaître des restes de la conception primitive. Le panthéisme, qui dans ses formes rigoureuses est plus abstrait que le spiritualisme en ce qu'il tient moins à l'identité personnelle, garde cependant encore des traces de matérialité; il est bien difficile de concevoir la substance absolument dépouillée de formes matérielles et, on a beau la déclarer inconnaissable, on ne se garde pas toujours de laisser pénétrer dans ce concept des traits empruntés à notre expérience des corps. Si l'on analysait à ce point de vue la formule habituelle : « Les phénomènes sont la manifestation de la substance », on trouverait, je crois, que le mot manifestation est emprunté à des phénomènes très con-

crets et que, en dehors d'eux et appliqué à un prétendu monde transcendant, il ne conserve plus aucun sens précis. Il me semble bien que nous retrouvons encore ici cette sorte de confusion psychique, de métaphore intellectuelle inconsciente dont j'ai donné déjà un certain nombre d'exemples. Il semble que la conception la plus abstraite de l'âme est celle qui en fait un système de lois extraites des phénomènes concrets.

Peut-être serait-il de quelque intérêt ici de faire remarquer que, inversement, la notion synthétique de l'homme, considérée comme comprenant à la fois le corps et l'âme, a de la peine à se constituer, précisément ou en grande partie à cause de ce manque d'abstraction qui retient de part et d'autre dans des complexues insuffisamment cohérents des éléments psychiques qui devraient s'unir ensemble. Si l'abstraction consiste, au sens ordinaire du mot, et pour nous dans une des formes les plus fréquentes, dans la séparation d'un attribut d'avec sa substance, inversement la concrétion consiste à joindre à sa substance un attribut qui en aura été séparé, une substance n'étant d'ailleurs pour nous, selon la théorie de M. Taine, qu'un système de qualités. Nous formons des représentations concrètes, des concrétions quand nous prenons connaissance, par exemple, de la dureté ou du goût d'un corps dont nous percevons la couleur et la forme. Le problème soulevé par la nature des phénomènes psychiques demanderait, pour être résolu, que ces phénomènes considérés comme une qualité particulière d'une substance fussent joints au reste de la substance, au système de qualités dont il fait naturellement partie. On peut à présent affirmer que ces systèmes de qualités, cette substance est précisément le système nerveux, et, en particulier, les centres nerveux encéphaliques, et plus particulièrement encore la substance grise corticale. La théorie des localisations, les recherches cliniques de Broca, et tout récemment de M. Charcot ont même permis de rattacher certains phénomènes psychiques à des phénomènes physiologiques, se passant en des points très déterminés du cerveau. On rattache ainsi les phénomènes psychiques à une véritable substance, à un ensemble de phénomènes visibles, tactiles, etc., dans le détail desquels on ne peut pas d'ailleurs entrer encore. Mais cette synthèse concrète est évidemment fort gênée par le fait que les phénomènes psychiques adhèrent fortement, dans l'esprit de beaucoup de personnes et d'un grand nombre de philosophes, à une substance d'un autre genre, au reste vidé du double des croyances primitives.

(*La suite prochainement.*) F. PAULHAN.

UN NOUVEAU CAS

DE GUÉRISON D'AVEUGLE-NÉ

Dans les premiers jours du mois d'octobre 1888, une enfant aveugle de treize ans, Marie V., était envoyée de son pays, le village de Scaer, près de Quimperlé, à Paris, pour entrer à l'Institution nationale des Jeunes Aveugles. Par suite d'une erreur bizarre, cette enfant, en arrivant à la gare Montparnasse, fut dirigée, non pas sur l'Institution des Jeunes Aveugles, mais sur l'hospice des Quinze-Vingts, où elle fut admise à titre provisoire. Là on l'examina, et l'on reconnut que la cause de sa cécité était une cataracte congénitale susceptible d'être opérée, au moins pour l'œil droit, car l'œil gauche était irrémédiablement perdu. Sans tarder davantage, et moins de vingt-quatre heures après son arrivée, le Dr Trousseau endormait la jeune malade, et extrayait de son œil droit un cristallin ayant l'opacité et l'apparence extérieure d'un morceau de craie. Ceci se passait le vendredi 5 octobre. Le dimanche 7, M. Daguillon, interne aux Quinze-Vingts, qui avait donné des soins à l'enfant, levait le bandeau posé sur l'œil opéré, et constatait que Marie V. avait recouvré la vue, du moins dans la mesure où il était permis d'espérer qu'elle la recouvrerait, étant donné l'état de ses yeux. Voilà comment le hasard, qui fait quelquefois bien les choses, nous a mis en présence d'un cas nouveau intéressant pour le psychologue. Il n'y a pas du reste à se dissimuler qu'il n'y a plus que lui désormais qui puisse nous en procurer d'autres; non pas que la cataracte congénitale opérable soit un fait extrêmement rare, mais parce que la science a reconnu l'utilité pour les malades de cette catégorie de les opérer de très bonne heure, vers l'âge de quatre ou cinq ans par exemple, c'est-à-dire à un âge où l'observation psychologique des nouveaux voyants est impossible. Tout ce que l'on peut espérer désormais, c'est de rencontrer de loin en loin, perdus au fond des campagnes, des aveu-

gles-nés dont personne ne s'est jamais occupé, et qui passent pour incurables, jusqu'au jour où leur bonne étoile les met aux mains d'un praticien habile qui reconnaît la possibilité de les opérer. Tel est précisément le cas de Marie V. Sans être instruite, cette enfant, quoique originaire d'un pays où le français se parle peu, le comprend et le parle bien. Elle est très intelligente et assez développée pour son âge, avec des aptitudes particulières pour la musique; surtout elle est douée d'une mémoire peu commune, puisque M. Daguillon déclare n'avoir pas eu besoin de plus de deux heures pour lui apprendre à reconnaître toutes les couleurs, et à les nommer à la seule inspection visuelle. De plus sa cécité était aussi complète que possible avant l'opération, chose rare chez les aveugles par suite de cataracte congénitale; et tout ce qu'elle pouvait faire, c'était de distinguer le jour de la nuit. C'est donc à tous égards, malgré sa jeunesse, ce que l'on appelle quelquefois un *bon sujet* pour l'observateur. Malheureusement pour la psychologie, le Dr Trousseau, après avoir fait habilement son office de médecin en rendant la vue à Marie V., n'a pas songé à étudier chez elle, dès le début, les caractères de la vision. Quant à M. Daguillon, il lui a bien posé plusieurs questions, dont quelques-unes même présentent un réel intérêt, mais sans avoir en vue spécialement la théorie de la perception extérieure, et plutôt en clinicien qu'en psychologue. Les choses en étaient là lorsque, le lundi 15 octobre, dix jours par conséquent après l'opération, ayant été averti obligeamment, je me rendis à l'Institution des Jeunes Aveugles, où Marie V. avait été transférée la veille; je la vis et je l'interrogeai. Ce qui m'engage à faire part aux lecteurs de la *Revue* des observations que j'ai pu faire au cours de cet examen, ce n'est pas, je dois l'avouer, la nouveauté ni l'imprévu des résultats qu'elles m'ont donnés, car, au contraire, je n'ai rien constaté qui ne fût d'accord avec les relations de faits semblables qui ont été publiées déjà, et que connaissent tous ceux qui s'intéressent à ces questions; c'est le caractère tout particulier de l'impression que j'ai éprouvée dans cette sorte de contact direct avec la réalité, impression qu'aucune relation écrite n'avait encore éveillée en moi, du moins au même degré. Les faits que j'ai constatés sont des faits que je connaissais d'avance comme tout le monde, que j'aurais pu prédire avant de les voir; et pourtant je crois bien avoir appris quelque chose en les voyant, car ils me sont apparus comme une sorte de réponse de l'expérience elle-même à certaines questions que la psychologie ne sait résoudre encore que par des hypothèses et par des théories. Sur deux points principalement, j'ai pu croire un moment que je constatais *de visu* ce que sont les perceptions d'un

œil nouvellement ouvert à la lumière, je veux parler de la vision de la profondeur de l'espace d'une part, et de la vision des grandeurs, des formes, des directions d'autre part. Laissant donc de côté plusieurs faits qui ont un autre sens et une autre portée, je me bornerai à présenter ici très brièvement ceux qui ont rapport à ces deux points seulement.

Tout d'abord, pour ce qui concerne la vision de la profondeur de l'espace, j'ai pu constater avec certitude qu'elle était, chez Marie V., extrêmement imparfaite. Ainsi M. Daguillon qui m'accompagnait, s'étant placé à environ deux mètres d'elle et moi à deux mètres un peu plus loin, elle déclara qu'elle nous voyait tout à côté l'un de l'autre et nous touchant. Je reculai d'à peu près deux mètres encore. Cette fois elle dit qu'elle me voyait *un tout petit peu* plus loin que M. Daguillon ; mais il est juste de faire observer qu'elle avait entendu le bruit de mes pas, quoique j'eusse marché de façon à en faire le moins possible. Quatre ou cinq jours auparavant, aux Quinze-Vingts, on lui avait montré je ne sais plus quel objet qui était au moins à trente mètres; elle avait dit qu'elle le toucherait bien avec la main, et elle avait étendu le bras pour le saisir.

Ces faits assurément n'apprendront rien à personne, mais voici qui a plus d'importance, et qui nous met sur un terrain moins battu. C'est une légende très communément accréditée que l'aveugle qui vient de recouvrer la vue voit tous les objets qu'on lui présente *dans son œil*, ou du moins *touchant son œil*. Ce qui a donné lieu à cette légende, ce sont certaines réponses faites par des aveugles qu'avaient opérés Cheselden, Home et quelques autres, et d'après lesquelles ces aveugles voyaient les objets *touchant leurs yeux*. En vain M. Janet, et d'autres après lui [1], démontrèrent qu'il ne faut pas prendre à la lettre cette expression du nouveau voyant que les objets *touchent son œil;* le préjugé est tenace, et sans doute il dure encore. Pour éclaircir mes doutes à cet égard, je demandai à Marie V. si elle nous voyait, M. Daguillon et moi, dans son œil ou touchant son œil. La réponse fut vague et embarrassée; cependant je crus discerner qu'elle devait être négative. Mais, quelques instants après, j'obtins d'elle mieux qu'une réponse verbale. Nous lui présentâmes à des distances variables entre un et deux mètres différents objets, en les plaçant dans la situation la plus commode pour qu'elle pût les bien voir de son œil encore malade et peu

1. Voy. *la Perception visuelle de la distance,* par M. Janet, dans la *Revue philosophique* du 1er janvier 1879, et nos articles sur *l'Espace visuel et l'Espace tactile,* dans les nos des 1er février et 1er avril derniers.

mobile, c'est-à-dire à la hauteur de ses hanches. En même temps nous lui demandions s'ils lui paraissaient être à sa portée. Invariablement elle répondait oui, et faisait un mouvement pour les saisir, non pas un grand mouvement, en déployant le bras tout entier, mais au contraire un mouvement de très faible amplitude, comme si elle avait craint, en étendant le bras, de dépasser le but. Ajoutons, ce qui est essentiel ici, que ce mouvement portait toujours sa main à la hauteur des hanches. Cela étant, il nous paraît incontestable qu'elle ne voyait pas les objets au contact de ses yeux; puisque, si elle les eût vus ainsi, elle n'eût pas manqué de porter ses mains à ses yeux pour les saisir. Elle voyait donc tous les objets à une distance qui était probablement indéterminable pour elle, car nous ne pûmes lui arracher aucune indication à cet égard, mais elle les voyait projetés dans l'espace.

Pour la perception visuelle des grandeurs relatives des corps, de leurs formes, et de leurs directions dans l'espace, nous pûmes nous assurer que Marie V. était beaucoup plus avancée, et son mode de représentation beaucoup plus voisin du nôtre. Sans entrer dans un détail inutile, voici en deux mots comment nous nous y sommes pris pour faire cette constatation. J'ai présenté à Marie V. un disque de papier blanc. Elle m'a dit tout de suite, après l'avoir regardé : « C'est blanc, c'est rond »; et je ne suis même pas bien sûr qu'elle ne m'ait pas dit : « C'est du papier ». La chose du reste n'aurait rien d'étonnant, attendu que j'avais tiré ce papier de ma poche, et que je l'avais déployé devant elle, de telle sorte que ce papier sous mes doigts avait produit un bruit grâce auquel il lui était facile de le reconnaître. Je lui demande dans quelle direction est ce papier, et elle étend la main pour le saisir. Je lui présente ensuite deux rectangles du même papier, de grandeurs inégales, et je lui demande lequel des deux est le plus grand. Elle le dit sans hésiter. Ainsi, au point où elle en est alors, la perception de la profondeur de l'espace est encore chez elle à l'état le plus rudimentaire, mais la vision des dimensions relatives, des formes et des directions dans l'espace est aussi immédiate que chez les clairvoyants dont les yeux sont depuis longtemps exercés.

Voilà des faits bien positifs, et que personne, nous l'espérons, ne voudra contester. Mais, pour que des constatations de ce genre aient un véritable intérêt, il faut qu'elles portent sur l'état mental d'une personne au moment même où elle commence à voir. Or nos observations ont eu lieu dix jours après l'opération qui avait rendu la vue à Marie V., huit jours après le moment où elle reçut pour la première fois l'impression de la lumière : peut-on conclure de ce

qu'était sa vue à ce moment à ce qu'elle était huit jours plus tôt, et peut-on considérer comme absolument primitive une perception qui avait déjà huit jours de date?

A l'égard de la vision qu'avait Marie V. de la profondeur de l'espace, il n'y a aucun doute, puisque cette vision était encore, au moment de notre examen, aussi rudimentaire que possible. Assurément aucun progrès n'avait encore eu lieu de ce côté; car sur quoi ce progrès eût-il porté, du moment qu'il n'y avait rien de fait? On dira peut-être que c'était déjà un progrès que de voir les objets projetés dans l'espace, fût-ce à une distance indéterminée, au lieu de les voir touchant l'œil. Mais à cela il est aisé de répondre. Ceux qui admettent que la vision primitive nous présente les objets touchant l'œil, comme ceux qui prétendent qu'elle ne possède absolument aucun caractère spatial, considèrent l'éducation du sens de la vue comme ayant pour résultat de nous permettre de voir, avec plus ou moins de précision d'ailleurs, les objets à leur vraie distance dans l'espace. Ni les uns ni les autres ne croient qu'avant d'arriver à cette localisation plus ou moins précise, l'œil passe par un état de localisation tout à fait indéterminée où tous les objets paraîtraient dans le même plan, sans que ce plan apparût à une distance quelconque. Si donc le nouveau clairvoyant passait par cet état, ainsi que nous avons cru le constater, il faudrait, de l'aveu même des partisans de l'opinion contraire, reconnaître que cet état est l'état primitif de sa vision, et non pas le résultat d'une éducation encore incomplète de l'œil.

A l'égard de la perception des formes et des dimensions superficielles, ainsi que des directions dans l'espace, comme cette perception était, au moment où j'ai examiné Marie V., arrivée chez elle presque à l'état de perfection, sauf bien entendu le degré de précision et de netteté, on a plus sujet de se demander si cette perfection relative n'était pas déjà le fruit d'une éducation de l'œil très rapidement faite, et si, par conséquent, nos observations portant sur une personne qui n'était plus une néo-voyante, du moins à cet égard, il y a lieu d'en tenir compte et de les discuter. Mais nous croyons que, sur ce point encore, aucun doute ne peut subsister. La vision des dimensions relatives, des formes superficielles, et des directions dans l'espace a été dès le premier moment chez Marie V. ce qu'elle était au moment où nous l'avons examinée. L'enfant n'a pas pu faire de progrès à ce triple point de vue dans les huit jours qui se sont écoulés avant qu'elle reçût ma visite, par la raison simple que sa vision, aussi bien sous le rapport des dimensions relatives, que sous celui des formes superficielles, que sous celui enfin des direc-

tions dans l'espace, a été dès l'origine tout ce qu'elle pouvait être et tout ce qu'elle sera jamais.

Nous avons eu occasion déjà de discuter cette même question, quoique sous une autre forme, à propos d'un cas tout semblable au cas de Marie V., celui dont la relation est due au Dr Dufour [1]. Nous montrions alors, par le témoignage du Dr Dufour, confirmé du reste par celui de tous les observateurs précédents, que le nouveau voyant ne s'aide en aucune façon du sens musculaire pour percevoir les formes superficielles des objets; ce qui suppose que son œil les perçoit directement et par lui-même, et que l'effort qu'il fait au début en les regardant a pour objet, non pas de s'en constituer la représentation, mais de s'en bien fixer l'image dans la mémoire, pour pouvoir ensuite les reconnaître et les nommer. Nous ne croyons donc pas nécessaire d'y insister longuement aujourd'hui. Cependant, pour donner ici même au lecteur une base d'appréciation suffisante, nous allons discuter brièvement, et d'une manière exclusive, la question de la vision des formes superficielles. Si ces formes sont vues immédiatement, il est clair que les rapports de grandeur des surfaces doivent l'être aussi; et, pour ce qui regarde les directions, nous rappellerons d'un mot que la vision en est impliquée dans celle des surfaces.

A l'égard de la vision des formes superficielles, c'est-à-dire des contours, une question se pose d'abord : cette vision était-elle bien réelle chez Marie V. au moment où je l'ai interrogée? Mais, si elle ne l'avait pas été, comment l'enfant eût-elle reconnu la forme ronde du disque de papier que je lui présentais, surtout étant donné qu'on ne lui avait jamais montré rien de semblable, et que tout ce qu'elle avait vu de rond jusque-là, c'était une montre, quelques assiettes, et peut-être un objet ou deux encore? Que l'on montre à un nouveau voyant un objet complexe, une main par exemple, en lui disant : « C'est une main »; que ce nouveau voyant, quelque temps après, se trouvant en présence du même objet le reconnaisse et dise : « C'est une main »; ce fait ne prouvera nullement qu'il ait vu cette main la première fois, ni même la seconde, comme un objet étendu à contours plus ou moins définis. On peut se demander au contraire si la première sensation visuelle ayant été celle d'une couleur sans rapport à l'étendue, et cette sensation s'étant associée avec l'idée d'une main, le nouveau voyant ne s'est pas trouvé en état de juger qu'il était en présence d'une main, par le seul fait du retour de cette sensation. Mais il faut bien remarquer que ce que Marie V. a reconnu

1. Voy. le nº d'avril 1888.

devant moi, ce n'était pas un objet, c'était un contour, et le contour d'un objet qu'elle n'avait jamais vu. Pour reconnaître ainsi ce contour, il fallait nécessairement qu'elle le vît.

Reste à prouver que ce qu'elle voyait ainsi, au moment de ma visite, elle le voyait déjà dès le premier instant qu'elle fut rendue à la lumière. Pour cela, nous ferons observer que le fait certain désormais que Marie V. voyait les contours au moment de ma visite détruit notre hypothèse de tout à l'heure au sujet de la reconnaissance par le nouveau voyant d'un objet complexe tel qu'une main. Si Marie V., huit jours après son opération, voyait réellement les contours d'un disque, il n'y avait pas de raison pour qu'au même moment elle ne vît pas également les contours d'une main. Donc c'était d'après le contour qu'elle reconnaissait alors une main quand on lui en montrait une. Or précisément M. Daguillon, quelques instants après lui avoir enlevé le bandeau pour la première fois, lui avait montré sa main. L'enfant naturellement n'avait pu la reconnaître, mais l'ayant touchée, elle avait dit : « C'est une main », et depuis, toutes les fois qu'on lui montrait une main, elle la reconnaissait de suite sans le concours du tact. Mais nous venons de prouver qu'au huitième jour Marie V. reconnaissait une main d'après le contour. Il n'y a aucune raison de croire que cette main lui soit apparue autrement le huitième jour que le premier; du reste elle-même nie formellement qu'il y ait une différence entre ce qu'elle a vu d'abord et ce qu'elle voit maintenant, sauf la faculté qu'elle a et qu'elle n'avait pas de reconnaître les objets et de les nommer. Enfin le peu de progrès qui s'était fait dans sa vision de la profondeur de l'espace prouve bien, ce semble, que, si elle n'avait pas vu du premier coup les contours de la main, il lui eût fallu beaucoup plus de huit jours pour apprendre à les voir. Pour toutes ces raisons, il paraît donc incontestable que Marie V., dès qu'elle eut l'impression de la lumière, aperçut les contours des objets.

Voici encore un fait qui pourra servir de confirmation à cet égard. Lorsque M. Daguillon montra pour la première fois sa main à Marie V., elle lui dit qu'elle voyait *quelque chose de clair et puis des trous*. D'où a pu lui venir cette idée que ce qu'elle voyait ainsi, et qui n'était pas *quelque chose de clair*, ce devaient être des *trous*? Évidemment du raisonnement que voici.

Lorsque je passe la main sur un objet, et que la résistance que j'éprouve cesse un moment pour reprendre un peu après, c'est qu'il y a un trou dans cet objet : ici il y a interruption dans les sensations visuelles que j'éprouve, donc il doit y avoir un trou. Ainsi il faut, pour expliquer la réponse de Marie V., admettre qu'il

y avait dans sa perception des intervalles. Dirons-nous des intervalles de temps? Ce serait bien difficile à croire. En effet, si nous autres clairvoyants, dont l'œil est depuis longtemps formé à toutes sortes d'exercices, sommes incapables d'apprécier le temps que met notre rayon visuel à parcourir l'intervalle moyen qui peut se trouver entre deux doigts, de sorte que, malgré nous-mêmes, la perception des deux objets à la fois et de l'intervalle qui les sépare apparaît à notre conscience comme simultanée, comment admettre qu'une pauvre enfant, ouvrant pour la première fois les yeux à la lumière, ait pu discerner l'intervalle de temps nécessairement fort court que mettrait son œil à passer de la vision d'un doigt à celle du doigt suivant? L'intervalle dont elle avait l'idée devait donc nécessairement être un intervalle d'espace, ce qui suppose qu'elle voyait l'étendue des corps avec leurs limites, et par conséquent avec leurs contours.

Ainsi, tant au point de vue de la perception des surfaces qu'à celui de la perception de la profondeur de l'espace, l'état mental de Marie V. était, au moment où je l'ai examinée, identiquement ce qu'il était huit jours auparavant, alors que, pour la première fois, on levait le bandeau dont ses yeux avaient été couverts après l'opération. Le progrès très considérable assurément qui s'était produit en elle avait porté sur d'autres points : distinguer et nommer les couleurs; reconnaître des formes, et peut-être même des objets concrets à la seule inspection visuelle, sans avoir besoin de les toucher; joindre aux impressions tactiles des images visuelles, et se représenter en esprit les objets, comme font les voyants, en les revêtant par l'imagination de couleurs et de formes visibles; etc. Mais la perception des surfaces par l'œil n'avait pas eu à se constituer, étant toute constituée dès l'origine; et, quant à la perception de la profondeur, la jeune opérée en était encore à cet égard, à très peu de chose près, au même point que le premier jour [1]. Sous l'un et l'autre

1. Je suis retourné voir Marie V. huit jours après ma première visite, quinze jours par conséquent après son opération. Elle marchait encore à tâtons, les bras tendus en avant, et même les yeux fermés, avec la démarche et les mouvements d'une aveugle. Son appréciation des distances en profondeur n'était pas plus nette que la première fois. Aucun progrès sensible, par conséquent, ne s'était encore produit en elle. Lors d'une troisième visite, qui eut lieu quinze jours après la seconde, elle commençait à pouvoir se rendre compte que telle personne à sa droite devait être plus éloignée d'elle que telle autre à sa gauche, ou *vice versâ;* mais elle marchait encore, et surtout elle montait et descendait les escaliers comme une personne totalement aveugle, ce qui prouve qu'elle ne voyait pas assez nettement la distance des marches pour pouvoir y appuyer son pied avec sûreté.

Il y a là assurément un fait qui, rapproché de cet autre fait incontestable que Marie V., huit jours après son opération, et plus tôt sans doute, voyait l'étendue

rapport, c'était donc absolument une néo-voyante. Ce point établi, nous pouvons considérer comme démontré par le cas de la jeune Marie V. qu'une personne ouvrant pour la première fois les yeux à la lumière perçoit immédiatement l'étendue plane, avec les rapports de grandeur et de position des figures qui peuvent s'y trouver dessinées, et que, pour ce qui concerne la profondeur de l'espace, elle ne la voit pas de façon à reconnaître les différents plans dans lesquels s'étagent les objets, mais que pourtant les images lui apparaissent comme projetées dans l'espace à des distances d'ailleurs indéterminables pour elle. Dans tous les cas, l'œil seul, sans aucun concours de la main, lui donne dès le premier moment une perception de l'espace que l'habitude et la loi d'association rectifieront et perfectionneront plus tard, mais qui est déjà complète en ce sens qu'elle comporte une vision des trois dimensions de l'espace à la fois.

Ces propositions assurément ne sont pas nouvelles. Il y a longtemps que l'opinion que nous venons de formuler compte des partisans résolus. Pourtant on nous accordera bien qu'il pouvait y avoir intérêt à en chercher la confirmation dans l'expérience. Le cas de Marie V. nous a paru propre à fournir cette confirmation, et en réalité toutes les observations du même genre qui ont été faites depuis Cheselden sont concordantes à cet égard avec la nôtre, et donnent lieu aux mêmes conclusions. Ce que nous voudrions maintenant, ce serait de dégager le vrai sens et la vraie portée de ces conclusions, sur lesquelles on se méprend souvent, à notre avis, et que la plupart des psychologues, partisans ou adversaires de la théorie qu'elles résument, nous paraissent entendre d'une manière peu exacte.

Cette théorie, pour les psychologues dont nous parlons, se caractérise d'un mot : elle est, dit-on, *nativistique*. Rien de plus erroné que cette interprétation. A bien prendre les choses, la véritable opposition entre le nativisme et l'empirisme porte sur deux points : 1° Les nativistes, persuadés que la perception de l'espace n'est pas d'une autre nature que celles de la couleur, de la résistance, de la température, de la rugosité, etc., lesquelles sont des sensations spécifiques soit de la vue, soit du tact, — c'est-à-dire des sensations qui, étant inhérentes à l'exercice de l'organe, en naissent immédiate-

en surface, doit donner à réfléchir à ceux qui croient avec Bain que la vision des trois dimensions de l'espace se constitue par un même procédé, l'association des sensations de couleurs avec les sensations musculaires des membres locomoteurs. Si cette théorie était vraie, comment comprendrait-on que la vision des surfaces et celle de la profondeur progressent d'un pas si prodigieusement inégal?

ment et spontanément, — considèrent la perception de l'espace comme l'une de ces sensations spécifiques de l'œil ou de la main, et n'y font intervenir à aucun degré les sensations musculaires qui sont d'un tout autre genre ; les empiristes au contraire, pénétrés de cette idée que l'espace est une pluralité de parties, que par conséquent pour le percevoir il faut le parcourir, que pour le parcourir il faut se mouvoir, et que le mouvement donne lieu uniquement à des sensations musculaires, rattachent la perception de l'espace aux sensations musculaires seules, et en excluent totalement les sensations spécifiques de l'œil, comme les couleurs, et celles de la main, comme la résistance, la température, etc. 2° Le nativisme considère l'espace comme étant pour nous un objet de *perception*, c'est-à-dire comme nous étant donné dans la représentation tel qu'il est en soi ; l'empirisme le considère comme *construit* par nous dans l'acte même par lequel nous nous le représentons, et par conséquent comme n'étant rien en dehors de la représentation dans laquelle il nous est donné. Du reste il est visible que ces deux points se ramènent à un seul. En effet, dire que l'espace est en réalité construit par l'organe qui est censé le percevoir, c'est évidemment dire que cette prétendue perception se fait par un mouvement de l'organe, — puisque l'on ne construit qu'à la condition de se mouvoir, — et que par conséquent elle se ramène à une série de sensations musculaires : et d'autre part, dire que l'espace est perçu sans mouvement, c'est dire qu'il n'est pas construit, par conséquent que l'image en est *reçue* ou *perçue*, mais non pas créée par le sujet sensible. Cela posé, est-on nativiste par le seul fait que l'on considère la perception de l'étendue superficielle par l'œil comme *immédiate*, en ce sens que l'œil s'y suffit à lui-même, et ne requiert en aucune façon le concours du toucher? Oui, si cette perception dite immédiate est rapportée aux seules sensations spécifiques de l'œil, à l'exclusion totale des sensations musculaires de ce même organe, lesquelles donneraient à l'étendue superficielle le caractère d'une construction opérée par le sens de la vue. Mais nous n'avons jamais dit une chose semblable, et rien dans les faits que nous avons rapportés n'autorise une pareille manière de voir. Ce que nous avons dit ailleurs [1], et ce que nous répéterons ici, c'est que, si l'on s'en tenait aux sensations purement musculaires auxquelles donnent lieu les mouvements de l'œil, ces sensations étant successives les unes par rapport aux autres, le caractère de simultanéité avec lequel nous apparaissent

1. Voy. les deux articles déjà cités et celui du 1er juin dernier, dans la *Revue philosophique*.

les parties de l'espace demeurerait inexplicable; qu'il paraît nécessaire, par conséquent, de faire une part dans la perception de l'étendue superficielle à la sensation spécifique de l'œil, c'est-à-dire à la couleur, laquelle représente précisément l'élément simultané de cette perception, par opposition aux sensations musculaires qui en représentent l'élément successif. Nous avons ajouté que le rapport de la sensatien spécifique à la sensation musculaire devait être quelque chose de plus étroit qu'un simple rapport de juxtaposition, comme celui auquel les lois d'association peuvent donner lieu; que les deux sensations devaient être intimement mêlées et confondues, ou plutôt combinées l'une avec l'autre, comme deux éléments chimiques se combinent pour former un composé dans lequel on ne retrouve plus les propriétés des composants; que par conséquent enfin nous croyions devoir nous rallier à la *théorie synthétique* de Wundt. Mais la *théorie synthétique* de Wundt n'est pas le nativisme, bien qu'elle lui fasse une part; elle lui est même tout aussi opposée que l'empirisme, puisque, comme l'empirisme, faisant intervenir le mouvement dans ce qu'on appelle communément la perception de l'espace, elle suppose formellement que l'espace est *construit* par l'œil, et non pas perçu en réalité.

Et quant à la troisième dimension de l'étendue, est-on nativiste par cela seul qu'on la considère comme étant directement et immédiatement un objet de vision? Oui, si l'on suppose que la distance d'un objet par rapport à nous étant telle, soit absolument parlant, c'est-à-dire indépendamment de toute perception, soit par rapport à un sens autre que la vue, par exemple le toucher ou le sens musculaire, l'œil perçoit immédiatement, avec plus ou moins de précision d'ailleurs, cette distance qui a son fondement et sa raison d'être en dehors de lui. Mais si au contraire vous considérez l'œil comme *construisant* la troisième dimension de l'espace, et cela par lui-même, directement, abstraction faite de tout rapport à une prétendue profondeur de l'espace qui existerait ou bien en soi, ou bien dans les données d'un autre sens, alors vous n'êtes plus nativiste, vous êtes empiriste au contraire, aussi radicalement qu'il se peut, puisque vous vous placez à l'extrême opposé de l'opinion qui considère la profondeur de l'espace comme *perçue*, ou comme *perceptible*, de quelque façon que ce puisse être. Or c'est là précisément la position que nous avons prise, position qu'autorisent parfaitement les faits qui viennent d'être rapportés.

Ce que l'on ne peut pas nier par exemple, c'est que l'empirisme ainsi compris ne diffère profondément de celui qu'a professé presque tout le XVIIIe siècle à la suite de Berkeley, et que professent encore

aujourd'hui Helmholtz en Allemagne, et les psychologues de l'école associationiste en Angleterre. Mais si l'on s'étonne qu'il soit possible d'être empiriste sans l'être comme Helmholtz et Bain, c'est que l'on commet ici encore une erreur toute semblable à celle que nous avons signalée tout à l'heure. De même que la théorie que nous avons adoptée au sujet de la perception visuelle de l'étendue n'est pas du tout le nativisme, de même la théorie de Helmholtz et de Bain, faisant coopérer à cette perception le tact et la vue, n'est pas du tout l'empiriste. Cette dernière théorie est même si peu le véritable empirisme, qu'elle l'exclut, et qu'à y bien regarder, elle se confond presque avec le nativisme son contraire. Qu'implique en effet l'empirisme? Une seule chose au fond, à savoir que, dans ce que nous appelons notre perception de l'espace, il y a au moins une part à faire aux sensations musculaires, et que, par conséquent, cette prétendue perception de l'espace en est en réalité une *construction*. Mais, si cela est, tout organe qui perçoit en se mouvant donne lieu à une série de sensations musculaires, lesquelles, soit seules, soit combinées avec les sensations spécifiques du même organe, doivent aboutir au regard de notre conscience à une construction ou, comme on dit d'ordinaire, à une perception de l'espace. Par conséquent l'œil qui se meut en percevant les couleurs doit percevoir l'espace, et cela directement et par lui-même, tout aussi bien que la main. L'oreille, le nez, le percevraient de même, s'ils pouvaient se mouvoir, et, s'ils ne le perçoivent pas, c'est qu'ils sont immobiles, ou du moins qu'ils ne donnent pas lieu à des séries distinctes et continues de sensations musculaires susceptibles de fusionner avec leurs sensations spécifiques. Mais, dira-t-on, il ne suffit pas à l'organe de se mouvoir pour percevoir l'étendue, il faut encore qu'il la parcoure. D'accord, mais est-ce que l'œil ne parcourt pas l'étendue tout aussi bien que la main au bout du bras? Est-ce que l'iris par exemple peut se mouvoir sans parcourir l'espace? — L'œil, dira-t-on, ne se meut que sur lui-même, et par conséquent ne décrit pas véritablement l'espace. — Mais qu'entend-on pour décrire l'espace? Veut-on dire l'espace tout entier? Dans ce cas nous demanderions si la main elle-même décrit l'espace tout entier. La main a dans l'espace un champ d'opération très limité, et cela ne l'empêche pas de pouvoir nous donner une idée complète de l'espace : le champ d'opération de l'œil est plus limité encore, mais ce défaut, si c'en est un, est compensé mille fois par des qualités et des avantages d'un autre genre. On voit donc bien qu'un empirisme conséquent n'exclut pas, mais au contraire implique la perception complète de l'espace par la vue, sans aucune adjonction d'aucun autre sens.

Considérons maintenant la théorie de Bain, et voyons si elle présente les caractères d'une théorie véritablement empirique. Quel est en somme le grand défaut du nativisme, celui que les empiristes lui reprochent le plus vivement et avec le plus de raison? Le voici. Le nativisme, excluant de notre perception de l'espace les sensations musculaires, est contraint par là d'affirmer que cette perception a lieu sans aucun mouvement de l'organe qui perçoit, et, comme toute construction de l'espace suppose un mouvement, d'affirmer en même temps que l'espace n'est pas construit par nous dans l'acte par lequel nous le percevons. Mais, s'il n'est pas construit par nous, c'est qu'il nous est donné tout construit d'avance, et que la perception que nous en prenons, opération toute passive du sujet sensible, n'est qu'une sorte de copie et de décalque de cet espace qui lui préexiste. Or cette hypothèse de l'identité de notre perception avec l'objet perçu implique une harmonie préétablie entre la nature du sujet et celle de l'objet, par conséquent des dispositions innées dans le sujet, ce qui est inadmissible et antiscientifique au plus haut point. Voilà ce que disent les prétendus empiristes d'après lesquels l'œil serait incapable de percevoir l'étendue par lui-même, et ne la percevrait que grâce à l'association de ses sensations avec celles du tact. Voyons pourtant si ces philosophes évitent réellement le défaut qui leur paraît avec raison si condamnable. L'un au moins d'entre eux, qui compte parmi les principaux promoteurs de la théorie en Allemagne, Lotze, y tombe à coup sûr lourdement. Suivant Lotze [1], c'est affaire aux métaphysiciens de décider si l'espace que nous percevons existe en soi et indépendamment de l'esprit, comme le croit le vulgaire, ou si c'est une forme imposée *a priori* aux phénomènes par l'esprit, comme le prétend Kant; mais le psychologue n'a à s'occuper que de cette simple question : comment l'espace est-il perçu? Or c'est ici que (toujours suivant Lotze) le nativisme se montre absurde, en s'imaginant que les sensations par lesquelles l'espace nous est connu peuvent garder dans l'âme le caractère *extensif* de l'espace lui-même. Non, cela est impossible, nos sensations ne peuvent avoir dans l'âme que le caractère *intensif*, et c'est l'âme qui, avec l'intensif de ses sensations, refait ensuite l'extensif des choses. Voilà quelle est la solution de Lotze, lequel ne s'aperçoit pas que pour refaire, comme il le dit, de l'extensif avec l'intensif de ses sensations (et ce qui est plus grave encore, un extensif qui soit la copie exacte de l'espace supposé préexistant), l'âme aurait besoin de posséder précisément ces mêmes pouvoirs, ces mêmes facultés innées que les nativistes

1. Voy. sur ce sujet la *Psychologie allemande* de M. Ribot, chap. IV.

ont le tort de supposer par leur théorie. Ainsi Lotze n'est en définitive qu'un nativiste inconscient. Bain et Helmholtz font-ils mieux? On va en juger. Comme on le sait, d'après ces deux auteurs, nous ne percevons directement et effectivement l'espace que par les sensations musculaires auxquelles donnent lieu les mouvements de nos membres. Notre apparente perception de l'espace en est donc en réalité une construction opérée par le moyen de nos sensations musculaires et tactiles. Jusqu'ici il n'y a rien dans la théorie que de correct et de conforme aux principes de l'empirisme. Mais voici où commence l'anomalie. Cet espace ainsi construit par nos membres locomoteurs, il faut que nos yeux le perçoivent à leur tour, mais le perçoivent au sens littéral du mot, c'est-à-dire le voient tel qu'il est en soi, créé d'avance par le sens musculaire, et sans le construire eux-mêmes le moins du monde. Or en quoi, nous le demandons, cette conception diffère-t-elle de celle de Lotze et des nativistes? On répondra peut-être à cela que la différence est grande, en ce que, dans la conception de Lotze et des nativistes, l'espace objectif qu'il s'agit de percevoir est en quelque sorte une donnée absolue n'ayant rien de commun avec nos sensations; mais qu'ici il en va autrement, puisque l'espace objectif que devra percevoir l'œil n'est lui-même qu'un ensemble de sensations musculaires, lesquelles pourront s'associer avec les sensations oculaires, et par là leur communiquer l'aptitude à représenter l'étendue qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes. En réponse à cela nous demanderons d'abord, et pour prévenir toute équivoque, si l'œil voit vraiment l'étendue. S'il ne la voit pas vraiment, c'est qu'il ne voit pas non plus deux corps, par exemple deux flammes de bougie, comme situées l'une en dehors de l'autre, comme étant l'une à droite, l'autre à gauche, comme ayant une certaine grandeur, etc., puisque voir toutes ces choses c'est voir dans l'espace, et c'est voir l'étendue : dans ce cas, nous n'avons rien à dire parce que nous sommes en présence de l'absurde pur et simple. Mais si au contraire il est reconnu que l'œil voit réellement l'étendue, que nos *sensations* visuelles sont plus que des *signes* des rapports d'ordre spatial que peuvent avoir entre eux les objets, qu'elles comportent une perception effective de l'étendue elle-même, alors nous demanderons comment on explique la souplesse avec laquelle nos sensations visuelles se sont adaptées de manière à rendre possible une telle perception. Il a fallu en effet pour cela de deux choses l'une : ou bien qu'elles eussent quelque prédisposition à se laisser adapter ainsi, et alors nous retombons dans l'innéité et dans l'harmonie préétablie, c'est-à-dire dans le nativisme; ou bien au contraire qu'elles n'eussent aucune prédisposition

native et que leur plasticité fût absolue, ce qui est encore une forme du nativisme, puisque cette plasticité absolue est elle-même une prédisposition, un trait de nature, mais la forme du nativisme la plus inacceptable de toutes, puisque cette plasticité absolue, c'est l'indétermination absolue, laquelle rend l'être identique au néant [1].

Quoi qu'il en soit de la valeur de l'empirisme tel que l'ont compris Helmholtz et Bain, il est certain que le cas de Marie V., comme celui de tous les aveugles opérés depuis Cheselden, le dément, puisqu'il prouve que la vision, du moins celle de l'étendue superficielle, ne doit rien aux sensations musculaires auxquelles donne lieu le mouvement de nos membres. Quant à l'empirisme proprement dit, les observations que nous avons pu faire sur cette enfant ne le contredisent en rien, ainsi qu'on a pu le voir plus haut. Ajoutons qu'elles le confirment, au moins indirectement, en ce qu'elles réfutent le nativisme à l'égard de la troisième dimension de l'espace. C'est donc à cet empirisme que, pour cette raison, et pour bien d'autres raisons encore qui ne peuvent trouver place ici, il faut, croyons-nous, s'en tenir.

CHARLES DUNAN.

1. Mais nous-même qui repoussons d'une manière si absolue les principes de l'empirisme entendu à la manière de Helmholtz et de Bain, ne sommes-nous pas contraint d'y recourir pour expliquer la perception visuelle des distances, puisque nous considérons cette perception comme indéterminée à l'origine? Voilà ce qu'on pourra être tenté de se demander. Il n'en est rien pourtant; l'œil à cet égard encore se suffit à lui-même. Montrer comment serait ici hors de propos; mais cette question a été traitée dans notre article du 1er février dernier.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE MATHÉMATIQUE ET PSYCHOPHYSIQUE

Dr C. Th.-Michaelis : *Ueber Kants Zahlbegriff,* programme de 18 pages in-4° Berlin, Gaertner, 1884. — *Stuart Mills Zahlbegriff,* programme de 18 pages in-4°; Berlin, Gaertner, 1888.

L. de La Rive : *Sur la composition des sensations et la formation de la notion d'espace;* Genève, Georg, 1888, 99 pages gr. in-4°. (Extrait des *Mémoires de la Société de physique et d'histoire naturelle de Genève,* t. XXX, n° 4.)

Arwid Grotenfelt : *Das Webersche Gesetz und die psychische Relativität.* Helsingfors, Frenckell et fils, 1888, VII-183 pages in-8°.

I. — Je n'ai pas aujourd'hui, comme la dernière fois [1], à parler d'ouvrages de mathématique pouvant intéresser les philosophes pour leurs conclusions ou leurs tendances; j'ai à examiner au contraire des travaux réellement philosophiques touchant des sujets mathématiques, et en premier lieu le concept du nombre.

Des deux intéressants programmes consacrés par M. Michaëlis à l'historique de ce concept, j'écarterai toutefois le second, parce qu'il s'agit de questions bien connues et suffisamment débattues. Les arguments présentés par l'auteur contre le point de vue empirique de Stuart Mill ne pouvaient naturellement offrir une grande originalité. Il lui suffisait de les condenser sous une forme précise et de les joindre à un exposé fidèle de la doctrine du grand penseur anglais.

Pour Kant, tout autre est la question. La véritable pensée du maître est restée obscure sur ce point spécial et M. Michaëlis a eu le mérite de l'éclaircir, au moins dans une certaine mesure.

Qui a pu lire le début de la *Critique de la raison pure* sans être subjugué par cette magistrale distinction des jugements analytiques et synthétiques? Qui n'a cru alors y trouver l'inébranlable fondement, faisant jusque-là défaut aux chancelants édifices de la spéculation phi-

1. Voir le numéro de février 1888.

losophique? Mais qui, en même temps, lisant bientôt après que l'égalité $7 + 5 = 12$ exprime un jugement synthétique *a priori*, n'a senti renaître ses doutes évanouis et pensé que la distinction proposée était bien loin, dans l'application, de pouvoir se faire avec toute la clarté que promettaient les définitions?

Je n'ai pas besoin de rappeler les discussions auxquelles a donné lieu l'exemple choisi par Kant; mais ceux qui l'ont attaqué comme ceux qui l'ont défendu ont abordé la question en elle-même, beaucoup plutôt qu'ils ne se sont préoccupés de savoir par suite de quel ordre d'idées Kant s'était prononcé dans un sens évidemment inattendu pour la majorité des lecteurs. C'est cette lacune qu'a essayé de combler M. Michaëlis.

L'importance de la considération des mathématiques en philosophie ressort immédiatement de la façon dont Kant envisage les problèmes de la théorie de la connaissance. Mais c'est surtout à la géométrie qu'il s'est attaché; c'est elle principalement qui lui fournit les matériaux pour l'explication de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. D'ailleurs ce qui le préoccupe avant tout, bien entendu, ce sont les notions d'espace et de temps, et comme, pour lui, la mathématique a pour objet la construction des concepts dans l'intuition pure, on serait tenté de lui attribuer le parallélisme rigoureux : construction des concepts dans l'espace, géométrie; construction des concepts dans le temps, arithmétique.

Mais ce parallélisme n'est nullement développé par Kant et, si l'on recherche avec soin les passages où il s'explique sur le concept même de nombre, il faut bien reconnaître qu'il l'envisage à deux points de vue qui ne peuvent guère se ramener à un seul. Tantôt il le considère comme un pur concept de l'intelligence, produit par un acte synthétique où n'entre aucun élément dérivé de la sensation, tantôt il l'identifie avec le schéma de la quantité en général, identification où apparaît bien nettement, cette fois, le parallélisme avec la géométrie. Mais, quand il veut rendre compte de la méthode arithmétique, Kant n'ose aller jusqu'où l'entraîne la logique, il ne parle plus que de constructions symboliques et la forme de temps ne joue aucun rôle. D'ailleurs, s'il y a symbole, il n'y a pas schéma. La pensée de Kant, d'ordinaire si ferme et si lucide, est donc inconsistante sur ce point, et la question du concept de nombre doit être reprise à nouveau par l'école critique.

M. Michaëlis pense qu'il faut écarter le temps comme l'espace de la formation du concept de nombre et ne la chercher que dans la raison.

Il faut d'ailleurs se garder de confondre le nombre soit avec le compte (*Zahl* et *Zählen*), soit avec la série des nombres, et c'est ce qu'ont fait ceux qui arrivent à une solution différente. Enfin l'assertion de Kant, que les propositions arithmétiques sont synthétiques, est parfaitement fondée. D'autre part, il convient d'observer que, si la géométrie considère le général dans le particulier, l'arithmétique des nombres déterminés ne considère que le particulier, ce que Kant avait déjà dit, sans

se préoccuper de la contradiction de cette assertion avec sa définition générale de la mathématique.

Quoique la question soit loin d'être épuisée, ces conclusions méritent d'être prises en sérieuse considération. Toutefois, en ce qui concerne l'exemple de Kant, lequel est incontestablement mal choisi, il me semble difficile d'admettre ces conclusions sans faire quelques réserves, et la question vaut d'autant mieux, ce me semble, la peine d'être discutée que sa solution peut éclairer la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques.

Que si l'on définit 12 par 11 + 1, et les autres nombres entiers d'une façon analogue, l'égalité $7 + 5 = 12$ exprime quelque chose de plus qu'une simple identité, cela est clair. Mais, pour prouver qu'il y ait là synthèse, cela ne suffit pas; car, en somme, ce jugement n'est nullement primitif, il est déduit. Or, si l'on analyse 7 comme égal, par définition, à $6 + 1$, 5 comme égal à $4 + 1$, et si l'on admet que, des deux membres d'une égalité, on peut retrancher l'unité sans troubler l'égalité, il est clair qu'on arrive de proche en proche à ramener le jugement proposé au suivant : $1 + 1 = 2$, qui est purement et simplement la définition du nombre 2. Ainsi ce jugement proposé se démontre par un procédé purement analytique, sauf l'admission du postulatum que nous avons indiqué. La question se ramène donc à savoir si ce postulatum est ou non synthétique. Or ce point est très discutable; car on peut très bien soutenir qu'il rentre dans la définition de l'addition, la tendance actuelle en mathématiques étant, d'ailleurs, de définir les opérations fondamentales de façon à éviter tout postulatum subséquent; on peut très bien au contraire regarder ce postulatum comme un axiome (il rentre dans le troisième d'Euclide) et dès lors on ne peut lui dénier le caractère synthétique.

Tout dépend donc de la méthode qu'on voudra suivre pour la définition des opérations arithmétiques : ou bien on en fait des constructions purement abstraites (comme quand on définit l'addition une opération univoque, associative, commutative, de module 0) et on laisse aux mathématiques appliquées le soin de démontrer ou de prouver que telle opération, effectuée sur des objets sensibles, correspond bien à l'addition; ou bien on cherche, comme le faisait encore Kant à l'exemple des mathématiciens de son temps, à abstraire le caractère purement intellectuel commun aux diverses sortes d'additions concrètes. La méthode moderne a des avantages qu'il est difficile de contester au point de vue philosophique; mais il est bien clair aussi que si on l'adopte, la synthèse disparaît absolument de toute opération abstraite, tout en subsistant, il faut bien le remarquer, pour les opérations concrètes. Or cette distinction n'est certainement pas favorable à l'existence dans ce cas de jugements synthétiques *a priori*, car le caractère concret des opérations rend tous ses droits à l'empirisme.

Je ne veux pas pousser plus loin cette discussion; il me suffit d'avoir indiqué que la distinction des jugements analytiques et synthétiques

peut rencontrer des difficultés considérables et que ces questions mériteraient d'être reprises et approfondies. Mais je voudrais ajouter quelques mots sur le concept du nombre en général.

Les philosophes, en parlant du nombre, se sont presque toujours bornés à considérer le nombre entier. Mais la notion moderne de nombre, en tant qu'expression de la comparaison des grandeurs avec l'unité de mesure, est beaucoup plus étendue, puisqu'elle comprend, en dehors des nombres fractionnaires, les diverses sortes d'incommensurables. Cette généralisation mériterait d'autant plus d'être étudiée au point de vue philosophique, qu'il existe actuellement, parmi les mathématiciens, des divergences profondes sur la façon d'introduire les incommensurables dans la science. Les uns prétendent qu'il faut exclusivement partir du nombre entier et n'aborder les généralisations successives qu'après en avoir rigoureusement démontré la légitimité; ceux-là, au contraire, pensent que la notion générale doit être posée *a priori* et que les démonstrations à faire doivent seulement éclairer les relations entre les différentes sortes de nombres. La discussion ne peut manquer, je crois, de finir par attirer l'attention de quelque esprit philosophique, et en tout cas, pour refaire la critique de la notion de nombre, elle ne devrait pas être négligée.

II. — Si la critique de la notion d'espace, chez Kant, est singulièrement plus approfondie que celle du concept de nombre, elle n'en reste pas moins insuffisante sur un point : Pourquoi l'espace a-t-il trois dimensions, ni plus, ni moins?

Jusqu'à présent, au reste, cette question avait été peu agitée, et je ne sache pas qu'avant M. de La Rive, personne l'ait abordée aussi sérieusement qu'il l'a fait. Il a su combiner un ensemble d'hypothèses plausibles et de déductions rigoureuses, grâce auquel elle reçoit une réponse, sinon complète, au moins relativement satisfaisante, et il me paraît, en tout cas, que ceux qui voudront désormais la traiter à nouveau devront suivre la voie tracée par le penseur genevois.

Malheureusement pour la vulgarisation de son travail, il est rédigé sous la forme d'un mémoire destiné à une société savante, et il se trouve surchargé de développements mathématiques qui rendent la lecture difficile aux profanes. J'essayerai de donner une idée succincte de ce mémoire, en écartant précisément tous ces développements.

M. de La Rive commence à exposer les règles de la composition des couleurs et il montre comment, en représentant les intensités de trois couleurs fondamentales par trois coordonnées rectangulaires, on peut représenter une couleur quelconque comme leur résultante, dont la direction indiquera la nuance et la longueur, l'intensité.

Ce fait tient à une loi générale : si, pour certaines raisons, on est conduit, dans la théorie des couleurs, à choisir d'une certaine façon les trois couleurs fondamentales, ce choix n'en est pas moins arbitraire au fond, et le fait primordial est que notre nerf optique est constitué de façon à

percevoir simultanément et à combiner trois sensations distinctes que lui donne la couleur, savoir le ton, le degré de saturation et l'intensité.

On conçoit que cette capacité de recevoir et de combiner trois sensations distinctes puisse être une propriété générale de nos nerfs, en exceptant ceux pour lesquels il ne se fait pas de combinaison, comme les nerfs acoustiques. Les lois de composition trouvées pour les couleurs peuvent donc s'établir en général pour les sensations susceptibles d'être combinées, et elles s'appliquent en particulier aux sensations qui engendrent la notion d'espace.

Ces sensations sont de deux sortes : celles qui nous arrivent par l'œil (M. de La Rive se borne à étudier la vision monoculaire), celles qui nous arrivent par le toucher. De là la distinction de l'espace visuel et de l'espace tactile.

Ce qui fait que la notion de l'espace visuel peut coïncider avec celle de l'espace tactile, c'est que les sensations qui leur donnent naissance sont en réalité du même ordre; ce sont des sensations d'effort moteur ou d'innervation dans lesquelles on peut d'ailleurs, si l'on veut, distinguer, avec Helmholtz, trois éléments différents : l'intensité de l'effort, la tension des muscles, le raccourcissement effectif de ceux-ci. Ces sensations peuvent au reste correspondre soit à des mouvements effectués par nos organes, soit aux efforts pour les maintenir dans une position déterminée. Dans ce dernier cas, on les appellera proprement sensations d'effort statique.

Comparées aux sensations colorées, les sensations de mouvement offrent cette particularité qu'à chacune correspond celle du mouvement opposé. De la sorte le champ de la sensation, au lieu d'être limité dans un seul des angles formés par les axes coordonnés, s'étend dans les huit angles.

A part cette distinction, on peut dire que la correspondance est complète. Les sensations que donne l'espace sont celles des mouvements possibles pour atteindre l'objet en dehors de nous; ces mouvements se rapportent à trois mouvements possibles, d'ailleurs arbitraires, comme les couleurs se rapportent à trois couleurs fondamentales.

L'espace visuel monoculaire et l'espace tactile, du moins celui qui correspond au mouvement du bras alors que les articulations du coude et de la main restent immobiles, coïncident dès lors : dans l'espace ainsi perçu, l'éloignement par rapport à nous reste indéterminé, parce que nous ne pouvons juger exactement de la grandeur du mouvement à faire, mais la direction du mouvement est donnée et elle peut se rapporter à trois axes coordonnés. Nous avons naturellement en même temps la notion de l'angle de deux directions, qui se trouve liée à la sensation de l'effort minimum à faire pour passer d'une direction à une autre.

Si on met en mouvement l'articulation du coude, on peut arriver à localiser complètement les points tactiles et la notion de l'espace se

trouve entière. La ligne droite apparaît comme étant à la fois celle qui joint les points sur une même direction et celle suivant laquelle la somme des sensations élémentaires de mouvement est minima.

Telles sont, aussi fidèlement qu'il m'est possible de les indiquer sommairement, les lignes générales du travail de M. de La Rive. J'ai dit que sa solution n'était pas complète; je ne pense pas, sous ce rapport, à l'hypothèse primitive sur la constitution de nos nerfs; car il semble difficile d'aller plus loin de ce côté, d'ici longtemps, et ce n'est pas en tout cas un mince progrès que d'avoir énoncé une hypothèse simple, précise et en même temps générale, qui suffit à l'analyse scientifique de deux notions aussi distinctes que celles de l'espace et de la couleur. Mais il est évident que, si la solution de M. de La Rive est relativement très satisfaisante dans l'hypothèse réaliste, c'est-à-dire s'il nous explique bien comment, l'espace existant, nous arrivons à le percevoir, elle devrait être reprise sous une autre forme dans l'hypothèse idéaliste. Au reste, sous ce rapport, tous les essais relatifs à la genèse de la notion d'espace laissent jusqu'à présent plus ou moins à désirer. Le problème est incontestablement difficile; il devrait d'autant plus tenter quelque penseur; car il est évident que si l'on parvient, dans l'hypothèse réaliste, à des explications approfondies et instructives, on ne peut se contenter de dire, dans le camp opposé, que l'espace est la forme *a priori* du sens extérieur. Il faut entrer dans le détail.

J'ai une autre observation à faire au sujet du mémoire de M. de La Rive. Si pour un exposé rationnel de ses principes, axiomes et postulats, la géométrie devait, ce qui d'ailleurs n'est pas prouvé, suivre l'ordre de la genèse psychologique de ses notions fondamentales, il s'ensuivrait que l'on devrait commencer par la théorie de la sphère et ne passer qu'ensuite à l'étude de la droite et du plan. Or cette marche vient d'être systématiquement suivie par M. Calinon [1], dans une étude où il est arrivé, par là même, à des remarques neuves et qui ont une relation étroite avec certaines conclusions de M. de La Rive. Mais je dois pour le moment ajourner ce sujet, qui m'entraînerait trop loin; car j'ai encore aujourd'hui à parler assez longuement de psychophysique.

III. — Avant de revenir, une fois de plus, sur la question toujours ouverte de la loi de Weber, on m'accordera peut-être de vider une petite affaire personnelle.

Ma précédente *Revue générale* a provoqué de la part de M. G. Sorel une lettre qui a été insérée dans le numéro d'avril 1888. Les observations bienveillantes, et d'ailleurs fort justes, que contenait cette lettre, n'étaient pas de nature à faire attendre une réponse de ma part. Toutefois il est un point sur lequel mon silence pourrait être à tort regardé comme un acquiescement.

1. *Etude sur la sphère, la ligne droite et le plan*, Nancy, Berger-Levrault, 49 pages in-8.

M. Sorel me considère comme « l'un des adversaires les plus convaincus de la psychophysique ». J'ai pu m'apercevoir qu'il n'était pas le seul à penser de la sorte; je dois donc reconnaître que ce que j'ai écrit sur ce sujet pouvait faire naitre cette opinion. Elle n'en est pas moins erronée ou, plutôt, il y a là un malentendu.

Je suis convaincu qu'à l'heure actuelle, la psychophysique n'est pas une science, mais je ne la regarde pas moins comme un ensemble de questions susceptibles d'être traitées scientifiquement et dès lors de donner, dans l'avenir, naissance à une science véritable. Je ne suis donc pas, en principe, un adversaire de la psychophysique; je n'attaque ou ne critique que les solutions données jusqu'à présent aux problèmes qui ont été posés; c'est que je considère ces solutions soit comme fausses, soit comme très insuffisantes, ce en quoi, du reste, je ne vois guère de différence entre M. Sorel et moi.

Si la psychophysique était une science, il y aurait des principes sur lesquels on serait d'accord. Mais, à cet égard même, les partisans les plus décidés de la psychophysique comme science sont loin de s'entendre. Il manque donc une base indispensable pour les recherches expérimentales, puisqu'on peut les interpréter dans divers sens. J'ai essayé, en ce qui me concerne et dans la faible mesure de mes moyens, de critiquer les principes mis en avant de côté ou d'autre; c'est qu'il faut, avant tout, reconnaître le terrain solide, sur lequel pourra s'élever l'édifice définitif.

Il est possible que mes critiques aient été, sur certains points, trop exigeantes, qu'elles aient même trop découragé quelques croyants; mais je n'ai jamais soutenu que le terrain solide n'existait pas, seulement j'avoue que, pour moi, je ne l'ai pas rencontré, ce que je n'ai d'ailleurs nullement la prétention de faire le premier. Si j'ai signalé des illusions, j'ai en même temps cherché à indiquer la direction pour de nouvelles tentatives; si l'on a tenu plus compte de la première partie de ma tâche de critique que de la seconde, c'est sans doute que j'y avais mieux réussi, parce qu'elle était plus facile. Mais j'attache au moins autant d'importance à ce que j'ai tenté pour guider les recherches psychophysiques dans une nouvelle voie, et cela n'est pas d'un adversaire. Je vais essayer de le montrer plus nettement.

Comparé aux ouvrages dont j'ai eu à parler l'année dernière, le nouveau volume publié sur la loi de Weber par M. Grotenfelt a au moins le mérite de ramener la discussion sur son véritable objet, à savoir le caractère à attribuer au problème posé. L'auteur se prononce pour le caractère purement psychologique et en même temps il défend sérieusement la loi de Weber contre les critiques dont elle a été l'objet. Il a parfaitement reconnu le point essentiel sur lequel portent ces critiques, l'application d'une formule mathématique, donc continue, à des phénomènes présentés comme discontinus dans les expériences qui servent de point de départ à la théorie. Il déclare qu'il y a là une méprise complète, que ces phénomènes sont essentiellement continus, que l'exis-

[illegible]

tence du seuil de la sensation est un fait qui ne rompt nullement cette continuité, qu'il n'y a nullement une plus petite sensation perceptible à traiter comme une grandeur psychique mesurable et comparable ; bref le seuil de la sensation n'aurait aucune réalité objective; il n'y aurait sous ce mot qu'une expression pour désigner brièvement un ensemble de faits empiriques.

Sur ce terrain, on peut s'entendre; je reviendrai toujours à l'exemple qui me semble typique, l'appréciation de la hauteur du ton. Le plus petit intervalle perceptible en musique, le *comma*, n'a nullement une valeur fixe et déterminée, et son existence n'a rien à faire, elle est même théoriquement contradictoire à la relation logarithmique entre la hauteur du ton et le nombre des vibrations. Mais alors il y a une conclusion inévitable; il faut refaire de fond en comble la théorie des expériences poursuivies suivant la méthode de la plus petite différence de sensation perceptible; il faut développer les autres méthodes, des cas vrais ou faux, des erreurs moyennes, et leur donner, en théorie, le rôle prépondérant. Ce travail nous manque toujours, et, à cet égard, l'ouvrage de M. Grotenfelt ne présente que quelques aperçus insuffisants.

Considérée au point de vue physiologique, la sensation est une variable incontestablement continue; mais je suis le premier à reconnaître que la chance d'aboutir à quelque résultat sérieux est excessivement faible de ce côté, d'ici à longtemps. Il est donc préférable de s'en tenir au point de vue psychologique. Dans ce cas la sensation ou plutôt, pour parler moins ambigûment, l'aperception se présente avec un double caractère : comme capable d'évaluer tantôt avec assez de précision, tantôt d'une façon très vague, le rapport de deux sensations; d'un autre côté, comme incapable de discerner avec certitude s'il y a ou non différence entre deux sensations très voisines. Dans un sens, elle apparaît donc comme donnant une mesure continue; dans l'autre, comme soumise à une certaine discontinuité.

Voilà le fait brut. Maintenant la question soulevée est de savoir si les jugements portés dans le premier cas sont ou non soumis à une loi générale qui, alors, ne peut être que la loi logarithmique qui régit au moins un ordre particulier de sensations. *A priori*, rien ne peut prouver que cette loi mathématique est applicable en général; la question ne peut donc être résolue que par l'expérience.

Or on n'a pas entrepris d'expériences directes sérieuses; on finira sans doute par en venir là. Mais comme, sauf le cas de la hauteur du son, l'évaluation du rapport des sensations est plus ou moins vague, il est clair que des expériences directes ne donneraient que des nombres très variables, et que la loi mathématique ne ressortirait qu'à grand'peine de la détermination des moyennes.

On a donc eu recours à un autre moyen et on s'est placé dans le cas où la perception semble discontinue. Vouloir passer par des raisonnements théoriques, de ce cas où les sensations sont très voisines, au cas

général, où elles sont très distinctes, c'était cependant une faute logique incontestable. Cette faute s'aggrave outre mesure, si l'on insiste sur le fait empirique de la discontinuité, comme dans la théorie en cours de la plus petite différence perceptible. Alors on aboutit fatalement à des contradictions.

Peut-on nier absolument, comme le fait M. Grotenfelt, la réalité de cette discontinuité? Je serais beaucoup plus disposé à distinguer les deux faces du phénomène de l'aperception, à les dénommer même différemment, si l'on veut; car il me semble que, dans la majorité des cas, il y a dans le jugement que la différence de sensation est perceptible ou non, quelque chose de beaucoup plus net que dans l'affirmation que deux différences de sensations sont égales ou inégales. Mais, en tout cas, je suis d'accord avec lui qu'il y a là deux ordres de faits absolument distincts; seulement j'en conclurais que, jusqu'à nouvel ordre, ils doivent être étudiés à part, tandis qu'on a commencé par les confondre.

La méthode des cas vrais ou faux ou celle des erreurs moyennes ne nous sortent pas des petites différences de sensation; mais la statistique des appréciations, dans ces circonstances où l'aperception est douteuse, permet ou plutôt (car on n'est pas encore bien d'accord sur la façon de faire) peut permettre de ressaisir la continuité dont le fil semblait rompu. Seulement, pour passer de là aux rapports des différences sensationnelles nettement perçues, il y a encore beaucoup de chemin.

Bref, je voudrais que dans l'aperception on distinguât au moins trois choses: l'aperception pure et simple de la qualité de la sensation, dans laquelle n'intervient aucune idée de mesure; l'aperception de la différence des sensations, qui tend à un jugement précis, mais simplement par oui ou non, et où il ne peut pas davantage être question de mesure; l'aperception de relation (jugement d'égalité ou de rapport plus complexe) entre deux sensations; alors intervient bien la mesure, mais ces sortes de jugements n'ont, en thèse générale, aucun caractère de précision.

Ce n'est certainement pas deux actes comparables que de dire : « Je perçois nettement ces deux sensations comme différentes », ou : « Je crois, autant que j'en puis juger, qu'elles sont égales. » Dans le premier cas, on procède par discontinuité, en écartant les cas douteux; dans le second, où l'on veut mesurer, on doit par là même supposer la continuité.

Si l'on fait cette distinction, il faut aussi la porter dans la loi de Weber. On dira donc :

L'aperception différentielle commence pour une différence d'excitations qui varie proportionnellement à la grandeur de ces excitations. C'est la loi du seuil, qui repose sur des expériences sérieuses et qu'on peut, dans les limites de ces expériences, considérer comme parfaitement établie.

L'aperception relative juge que les différences sensationnelles sont égales lorsque la différence des excitations croît proportionnellement à celles-ci. Cette loi est fondée, jusqu'à présent, sur des inductions tirées d'expériences insuffisantes; en tout cas, pour ne pas se tromper sur la valeur pratique d'une loi de cette nature, il convient de remarquer que si l'aperception différentielle a un caractère de précision indiscutable, celui de l'aperception relative est au contraire plus ou moins vague et incertain, et qu'elle restera toujours telle, à quelque loi mathématique que l'on arrive à en soumettre les résultats moyens.

M. Grotenfelt a bien voulu citer à plusieurs reprises ma *Critique de la loi de Weber* parue dans le numéro de janvier 1884. Tantôt il s'est appuyé sur mes assertions, tantôt il les a loyalement combattues. Je crois qu'il reconnaîtra que, si je ne suis pas complètement d'accord avec lui, il y a au moins un terrain d'entente préparé et, pour ma part, je suis prêt à dire que, malgré les lacunes qu'offrent toujours à mes yeux les théories psychophysiques, son volume est, et de beaucoup, le meilleur que j'aie lu depuis longtemps sur ce sujet.

PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Émile Hennequin. — La Critique scientifique. Paris, Perrin, 1888, 246 p. in-12.

En achevant la lecture de ce livre, on se prend à regretter la mort prématurée de l'homme qui l'a écrit. Le livre est intéressant, il est bien ordonné, il est nouveau. M. Hennequin a voulu fonder la critique scientifique et donner le plan d'une étude complète d'*esthopsychologie :* il proposait ce nom pour désigner un ensemble de recherches qui formeraient une science véritable, ayant « un objet, une méthode des résultats, des problèmes » (p. 218).

« L'esthopsychologie, nous dit-il (p. 21), n'a pas pour but de fixer le mérite des œuvres d'art et des moyens généraux par lesquels elles sont produites; c'est la tâche de l'esthétique pure et de la critique littéraire. Elle n'a pas pour objet d'envisager l'œuvre d'art dans son essence, son but, son évolution, en elle-même; mais uniquement au point de vue des relations qui unissent ses particularités à certaines particularités psychologiques et sociales, comme révélatrices de certaines âmes; l'esthopsychologie est la science de l'œuvre d'art en tant que signe. »

Ce dernier mot annonce déjà quelle sera la méthode. Exposons-la tout de suite : notre critique en sera plus claire.

L'œuvre, selon M. H., est le signe le plus important de l'individualité du poète ou de l'artiste; elle nous livre directement les premiers caractères à connaître, les caractères mentaux, qu'on serait impuissant à déterminer d'après les données de l'hérédité, de l'ethnologie, etc. Elle nous fournit du même coup les caractères de ses admirateurs, et nous pouvons avancer dans la psychologie des peuples en étudiant les groupes d'hommes qui se rattachent, par des affinités secrètes, à certains individus prééminents. Les qualités d'un poète sont aussi, à un degré moindre, celles de ses lecteurs. « Une œuvre d'art, nous dira M. H. (p. 139), n'émeut que ceux dont elle est le signe. »

Telle est la pensée méthodique de l'ouvrage. Nous allons voir sur quels raisonnements elle se fonde, et de quelle théorie à demi formulée, en dernière analyse, elle se réclame : le lecteur n'est pas sans la deviner peut-être.

La vieille critique devient donc, avec M. H., un moyen d'investigation psychologique, et le plus puissant, à ce qu'il semble. Sainte-Beuve, nous dit-il, fut surtout biographe; il s'efforça d'arriver à la connaissance de l'individu, mais il ne vit point que la connaissance d'un auteur « n'affecte en rien le plaisir esthétique que peuvent donner ses livres » (p. 11). Taine a apporté dans la critique un esprit autrement clair et fort : il cherche le rapport de l'auteur avec son œuvre, et le rapport des auteurs avec l'ensemble social dont ils font partie. L'*évolution de la critique*, en résumé, s'est faite de l'esthétique à la psychologie, et enfin à la sociologie : elle peut être fixée provisoirement dans le ressort de ces trois sciences.

L'*analyse esthétique*, par laquelle il convient de commencer, portera sur les moyens employés et les émotions produites. « Quelles sont les émotions que l'ensemble des œuvres de tel auteur suscite, et par quels moyens les provoque-t-il? qu'exprime tel auteur et comment l'exprime-t-il? » (p. 30). Voilà l'objet de la première analyse, d'après M. H. Elle implique la critique littéraire; mais celle-ci n'y est pas définie expressément, et la question vise surtout l'étude psychologique du poète. Un critique littéraire estimerait l'émotion « esthétique »; le psychologue dégagera les émotions « ordinaires » de conservation, de sympathie, qui se trahissent dans l'œuvre. La question posée par M. H. est ambiguë, et c'est pourquoi il se trouve ici « arrêté court » par une difficulté qu'il croit n'avoir encore été aperçue par aucun esthéticien (p. 31). Elle n'est rien moins que de savoir si l'émotion esthétique est quelque chose de spécial, ou si elle ne serait pas simplement une « forme inactive » de l'émotion ordinaire, chacune de nos émotions pouvant tour à tour devenir esthétique, et résulter, « avec quelque modification », de la vue ou de l'audition d'une œuvre d'art.

M. H. tient pour la seconde formule. Lui pourtant, qui accepte avec Spencer, contre Guyau, la théorie de l'art fin en soi, désintéressé, il sent bien que l'art doit avoir sa marque propre, que l'émotion esthétique se distingue en quelque chose des émotions ordinaires, et il recourt, pour se tirer d'embarras, à une hypothèse ingénieuse : « Nous croyons, écrit-il (p. 36), qu'il faudra à l'avenir distinguer dans l'émotion ordinaire (non plus esthétique) : d'une part, l'excitation, l'exaltation neutre qui la constitue, qui est son caractère propre et constant; de l'autre, un phénomène cérébral additionnel, qui est l'éveil d'un certain nombre d'images de plaisir ou de douleur, venant s'associer au fond originel, le colorer ou le timbrer, pour ainsi dire, et produire la peine ou la joie proprement dites, quand elles comprennent le moi comme sujet souffrant et joyeux. » L'émotion esthétique aurait alors ceci de particulier, que, « tout en conservant intact l'élément excitation », elle « laisse à son minimum d'intensité l'élément éveil des images, etc. ».

Une distinction de ce genre était à faire, sans doute; mais il ne fallait pas s'enfermer dans l'état émotionnel. Il fallait, pour toucher le

fond du plaisir du beau, remonter aux perceptions mêmes, aux états perceptifs de la vue ou de l'ouïe, lesquels sont agréables ou désagréables selon la nature et le degré de l'excitation. Il suffit d'un assemblage de couleurs, ou de quelques accords plaqués sur un piano, pour me donner une jouissance particulière, où je ne ressens ni terreur, ni colère, ni pitié, et qui n'est pas une émotion ordinaire transformée. Les arts se distinguent par le matériel de perceptions dont chacun fait usage. Dans les produits simples de l'art plastique, dans la poésie de mots, le plaisir paraît dépendre immédiatement de l'excitation; seules les œuvres dramatiques, parce que leur matériel est l'action humaine, appellent nécessairement un cortège d'émotions ordinaires, pénibles ou joyeuses, qui n'y prennent cependant, pour parler la langue de M. H., qu'un « faible indice de joie ou de douleur ». Mais il est parti de l'étude des œuvres complexes, il a négligé les cas simples, et il a donné pour premier temps de l'état émotionnel un sentiment d'exaltation neutre qu'il serait plus légitime d'attribuer au moment de la perception.

Si l'on veut estimer la « valeur d'art », il ne suffit point de noter la qualité ou la quantité des émotions accessoires que suscite l'œuvre, et il ne s'agit pas seulement de savoir si elle provoque en nous un sentiment de vive sympathie ou d'ardent patriotisme; il faut étudier la langue même de l'émotion, le rapport choisi entre les perceptions qui en sont l'instrument, la « mise en œuvre ». Un chant national, quoique médiocre, peut nous remuer profondément. L'air assez banal de Halévy, *Jamais en France, jamais Anglais ne régnera*, aurait-il donc des valeurs d'art différentes, selon la haine des auditeurs contre la perfide Angleterre?

Laissons ces questions de philosophie pure [1]. Aussi bien M. H. avait-il raison de relever les émotions accessoires auxquelles chaque poète fait le plus souvent appel. C'est un excellent moyen de l'*analyse psychologique*, celle qui étudie l'œuvre, je le répète avec lui, « en tant que signe de l'homme qui l'a produite ». Il rejette au dernier plan, nous l'avons dit, l'enquête biographique. « C'est de l'examen seul de l'œuvre, déclare-t-il expressément (p. 65), que l'analyste devra tirer les indications nécessaires pour étudier l'esprit de l'auteur ou de l'artiste qu'il veut connaître, et le problème qu'il devra poser est celui-ci : étant donnée l'œuvre d'un artiste, résumée en toutes ses particularités esthétiques, de forme et de contenu, définir en termes de science, c'est-à-dire exacts, les particularités de l'organisation mentale de cet homme. »

Je ne mets pas en doute qu'on puisse atteindre à d'excellents résultats par la méthode interrogative de M. H. Le raisonnement par lequel il la justifie (il faut lire dans l'ouvrage ces pages intéressantes) est une

1. Je prends la liberté de renvoyer le lecteur au chap. VII de mon livre, *la Morale dans le drame*, dont la 2e édition est sous presse. Il y trouvera le développement des idées sur lesquelles cette critique est établie.

application très étendue de l'adage célèbre de Buffon : le style, c'est l'homme. Je ne saurais, toutefois, m'abstenir de remarquer qu'on ne saisit directement, par cette méthode, que l'homme intellectuel [1]; car elle consiste à subordonner, à l'étude des caractères mentaux, celle des caractères physiques, physiologiques, pathologiques et moraux de l'individu. Quelques pages de biographie à la Sainte-Beuve, pour celle-là même, seraient d'un fort bon secours. Connaîtrons-nous jamais la nature mentale de Sophocle, par exemple, aussi bien que celle de Hugo ou de Racine, n'ayant que son œuvre à notre disposition? Toute œuvre, du reste, et c'est le cas pour la peinture, ne manifeste guère ces caractères intellectuels : le raisonnement juste ou fautif, le jugement sain ou faux, la faculté forte ou faible de généralisation, etc. Nous n'aurions pas tout Léonard de Vinci, si nous ignorions qu'il a été géomètre. Il importe de savoir comment un peintre travaille, pour juger si l'attention chez lui est forte ou faible, etc. Il pourrait arriver aussi que le témoignage de l'œuvre fût menteur, et l'on ne saurait conclure sans erreur du sentiment religieux de leurs tableaux à la sincère piété de tous les peintres italiens du XVe siècle. Passe donc pour renverser, en certains cas, l'ordre de l'enquête; mais je n'en voudrais pas faire une règle absolue, et je ne croirais pas pouvoir suppléer si facilement « les notions de l'hérédité et de l'influence des milieux », quoique les lois en soient encore « incertaines et présomptives ».

M. H. fait le procès à ces notions dans l'*analyse sociologique*. L'hérédité, la sélection naturelle qui s'opère entre les artistes et les facultés de l'artiste, les lieux ou l'habitat, ces trois facteurs, juge-t-il, ne nous donnent pas grand'chose, même entre les mains de Taine; leurs influences sont indécises, et les théories de ce puissant critique ne semblent ni justes dans leur rigueur, ni surtout vérifiables. On en devra remplacer l'usage par l'estimation des groupes d'hommes où l'œuvre a trouvé succès, et construire une psychologie des peuples sur le même fonds que celle des individus.

Au point de vue historique, où nous sommes maintenant placés, les auteurs ne valent plus, en effet, par leur origine et leurs qualités, mais par leur popularité. « La loi qui règle, nous dit fort bien M. H., la naissance et la nature des génies et des talents nous est inconnue; nous savons seulement qu'aucune des hypothèses que l'on a émises sur ces lois ne rend compte de tous les faits. Mais une fois le génie né, développé, productif, commence un jeu d'attractions et de répulsions qui nous est accessible. Les âmes qui retrouvent en cette œuvre leur âme, l'admirent, se groupent autour d'elle et se séparent des hommes d'âme diverse... En d'autres termes (remarquons la fin de ce paragraphe), la série des œuvres populaires d'un groupe donné écrit l'histoire intellectuelle de ce groupe, une littérature exprime une nation,

1. Ou, plus justement peut-être, l'homme intellectuel et l'homme moral, un peu de l'un, un peu de l'autre.

non parce que celle-ci l'a produite, mais parce que celle-ci l'a adoptée et admirée, s'y est complue et reconnue. »

En ces quelques lignes se trouvent exprimées une doctrine et une méthode, qui ne marchent pas nécessairement ensemble. Je dirai plus loin quelle est la doctrine. Parlons d'abord de la méthode. Si elle est juste en partie, elle ne va pas sans difficultés. La statistique de l'admiration, qui serait le principal instrument de la psychologie des peuples [1], ne laisserait pas d'être malaisée à dresser. Un même individu figurerait fréquemment sur plusieurs listes de nos tableaux. On peut admirer dans l'œuvre d'autrui des qualités qu'on n'apporte pas dans la sienne propre, ou qu'on ne possède point dans son propre caractère. Une part énorme est à faire à la réclame, à la mode, dans le succès de certaines œuvres. Bref, il existe de nombreuses causes d'erreur, qui vicieraient les résultats, et M. H. en a signalé quelques-unes. Le rapport est enfin beaucoup plus lâche, il faut bien le dire, des qualités de l'œuvre à celles de ses admirateurs, qu'il ne l'est à celles de son auteur.

On est frappé aussi, au courant de la lecture, de voir M. H. restaurer quelquefois d'une main ce qu'il a ruiné de l'autre. S'il nomme des artistes qui auraient été en opposition avec le milieu social (p. 108), c'est donc que le milieu porte sa marque reconnaissable. S'il nous dit que l'habitat ne modifie pas les traits généraux d'une race (p. 119), c'est donc qu'une race possède des caractères généraux, suffisamment persistants, et qui s'héritent. Il ne conteste pas, sans doute, ces influences de l'hérédité, de l'éducation, etc., dont il récuse seulement l'emploi utile. Mais à négliger, ici surtout, les caractères extérieurs, et à retirer, en quelque sorte, les données physiologiques des données intellectuelles, on courrait le risque d'établir une description de peuples sans racines dans le sol qui les nourrit, sans filiation entre eux, et peu s'en faut incorporels.

M. H., rendons-lui toute justice, ne voulait pas cela, et il réintègre dans la *synthèse*, par voie régressive, les données qu'il écartait de l'analyse. Il entendait maintenant considérer l'œuvre « de front et du dehors, comme une force dont le choc est à mesurer ». « L'effet de l'œuvre, écrit-il (p. 167), étant l'émotion qu'elle suscite, et cette émotion accompagnant l'image sensible de son contenu dans l'esprit de son sujet, c'est la reproduction de l'œuvre qu'il faudra tenter, en l'accompagnant de son indice émotionnel. Ce sera en faire, en un autre terme, la paraphrase. Relisant le livre, évoquant le tableau, faisant résonner à son esprit le développement sonore de la symphonie, l'analyste, considérant ces ensembles comme tels, les restaurant entiers, les reprenant et les subissant, devra en exprimer la perception

1. Une psychologie des peuples, est-il besoin de le faire remarquer, exigerait, outre la connaissance des événements artistiques, matière de l'*esthopsychologie*, celle des événements économiques, juridiques (moraux, religieux) et intellectuels (développement des sciences, etc.).

vivante qui résulte du heurt de ces centres de force contre l'organisme humain charnel, touché, passionné et saisi [1]. » Et enfin (p. 217), « saisissant ainsi des intelligences telles quelles, les analysant avec une précision et une netteté considérables et les replaçant ensuite par une minutieuse synthèse dans leurs familles, leurs patries, leurs milieux, l'esthopsychologie, un ensemble d'études particulières de cette science, sont appelés à vérifier les plus importantes théories de ce temps sur la dépendance mutuelle des hommes, sur l'hérédité individuelle, sur l'influence de l'entourage physique et social ».

Ainsi M. H., dans la synthèse, entend toujours « façonner un homme visible sur le schéma de son intelligence » (p. 180). Mais l'étude des grands hommes permettra, en vertu de son principe, de mesurer, avec une certaine approximation, l'effet de ces deux forces, l'hérédité, le milieu, « dont les résultats, remarque-t-il avec raison, sont d'autant moins discernables que la complexité sociale s'accroît » (p. 218). Ici encore il faut distinguer, comme je l'ai fait plus haut, une règle méthodique, laquelle consiste à passer de la psychologie des plus géniaux à ceux qui le sont au degré moindre, et une doctrine, qui peut tenir en deux mots.

Une théorie des *héros*, mais non pas providentielle à la Carlyle, semble être la pensée secrète de M. H. Il lui donne jour un peu partout dans son livre. La connaissance des premières têtes suffira dès lors pour connaître le troupeau, la connaissance de la tête pour connaître l'individu. Il avait été séduit des vues originales de M. Tarde. Il admet avec lui « un principe d'individuation, qui crée à mesure les types humains, et, entre autres, les types des artistes et des héros, — et un principe de répétition qui agrège et soulève l'humanité à ces protagonistes, principe qui se ramène, il y insiste, à une constatation ressentie de ressemblance entre les exemplaires et les adhérents ». Et il ajoute : « Il est permis d'établir sur les traces d'une hardie formule de M. G. Tarde une généralisation plus haute encore; on pourra remarquer que tous ces principes de ressemblance, de l'hérédité à l'adhésion, sont des ressemblances actives, des ressemblances de force, des ressemblances de vibration; le type de tout le développement animal, humain et social,

1. Suit ce paragraphe extraordinaire (p. 168 et sq.) : « Le livre sera reproduit ainsi comme un objet de lecture réelle sur lequel se seront fixés des yeux humains froids, souriants, émerveillés, hagards, ou à demi clos d'une douleur qui se contient, yeux d'hommes, las de vrais spectacles, limpides ou cruels yeux de femme, yeux ternes des oisifs, yeux lumineux d'adolescent qui, se durcissant aux fictions, s'accoutument à la vie. Saisie dans le jour blanc d'un musée ou fixée aux panneaux futilement ornés d'un salon, la toile dont les pigments réfléchissent les diaprures incluses du rayonnement solaire, refleurira par les mots, dans l'accord heurté ou doux à l'œil de ses nuances stridentes ou tragiquement mortes, etc. » J'aurais honte de citer ce morceau pour le vain plaisir de le déclarer mauvais; mais il est bon d'aviser les jeunes écrivains et de s'avertir soi-même du danger où l'on est d'écrire en style décadent, lorsque, fût-on un maître, on cède à l'illusion d'enrichir le sens par la bigarrure des mots.

sera donc la vibration et la consonance qui, l'une, naît, l'autre, répète et perpétue. »

Je note, sans la discuter (on ne peut le faire en quelques lignes), cette idée maîtresse de l'ouvrage. La méthode d'enquête proposée par M. H. n'est pas du reste, et cela seulement m'importe à dire, effectivement liée à la doctrine qui la soutenait dans son esprit. Cette méthode peut être bonne, si la doctrine est mauvaise, et défectueuse au moins, si la doctrine est assurée. Le principe de ressemblance entre les exemplaires et les adhérents affecte ici, dans la pratique, un sens que le « principe de répétition » ne me paraît pas avoir dans la théorie.

Indiquer un ordre de travail, et avoir donné l'exemple d'une méthode, c'est la marque d'un vigoureux et solide esprit : on en jugera déjà par l'application faite à Victor Hugo dans l'appendice du livre même. Un plan d'étude ne saurait, d'ailleurs, constituer une science nouvelle, au vrai sens du mot, et M. H. ne m'eût pas blamé, je pense, de définir plus exactement la critique scientifique : un système de recherches, pour servir à la psychologie descriptive des individus et des groupes sociaux.

Les amis de cet écrivain justement regretté me pardonneront d'avoir soumis son ouvrage à un sévère examen. Une approbation irréfléchie ne convient pas pour un travail de ce genre, et les objections les mieux fondées ne lui ôteront pas sa réelle valeur. N'est-ce pas honorer un pareil mort, que d'étudier son œuvre sérieusement afin de pouvoir en profiter? M. H. souhaitait de ne pas marcher seul dans la voie nouvelle où il s'était engagé. Ses continuateurs seront d'autant plus libres et résolus, que les essais qui restent de lui, et dont nous attendons la publication prochaine, auront fait voir les défauts de sa méthode et en auront à la fois démontré les avantages.

LUCIEN ARRÉAT.

Louis Bourdeau. — L'HISTOIRE ET LES HISTORIENS. ESSAI CRITIQUE SUR L'HISTOIRE CONSIDÉRÉE COMME SCIENCE POSITIVE. Alcan, 1 vol. in-8, 472 p., 1888.

Voici la thèse que M. Bourdeau expose dans une langue ferme, limpide, ornée d'un grand nombre de citations et pure de tout jargon scientifique. « L'histoire est toute à refaire ou plutôt elle n'est pas encore faite. » Les historiens ne savent ni l'objet qu'ils doivent étudier ni le cadre dans lequel ils doivent enfermer leurs recherches, ni la méthode à suivre pour déterminer des résultats avec certitude. Ils étudient de préférence les personnages célèbres (hommes d'État, inventeurs, artistes, savants, héros), « oubliant que pour bien savoir le genre humain il faut l'étudier dans sa condition moyenne ».

Ils s'attachent aux événements frappants, aux « faits singuliers »

(guerres, actes des souverains, révolutions); tandis qu'ils devraient s'intéresser aux « faits réguliers » ou « faits de fonctions », qui se reproduisent chaque jour (mouvement de la population, état de la fortune, mœurs, idées).

Pour mettre de l'ordre dans leurs recherches, les historiens sont réduits à adopter des cadres arbitraires (une époque, un pays, un événement, un personnage); ces divisions « leur servent seulement à séparer ce qui les intéresse de ce qui leur est indifférent », et les empêchent d'apercevoir les connexions entre les faits. La science au contraire ne peut accepter qu'un cadre fixe et général.

Enfin les historiens adoptent pour leur exposition la méthode narrative, qui les oblige à déterminer de quelle façon s'est passé chaque fait particulier. Or cette détermination ne peut presque jamais être faite avec certitude, car l'historien est réduit aux allégations des « témoins qui se présentent d'office pour témoigner », et ces témoins ou n'ont pas vu eux-mêmes, ou n'ont pas su voir, ou n'ont pas voulu être exacts. L'historien est égaré en outre par sa propre imagination, par le besoin de donner une belle forme au récit, sans parler de ses passions politiques et religieuses, ou de ses préjugés de classe et de système, ou de son patriotisme. « Que savons-nous finalement en histoire? Bien peu de chose ou presque rien... En ce qui concerne les particularités, nous n'aurons jamais qu'une vérité partielle, conjecturale et toujours suspecte. » Il n'y a donc pas de savants en histoire, « il n'y a que des littérateurs dissertant à plaisir sur de beaux sujets »; les historiens sont « des poètes affligés d'une imagination paresseuse, qui ont voulu se dispenser de la fatigue d'inventer ».

Pour devenir une science, l'histoire doit changer de but, de programme et de méthode. Elle doit étudier les masses plutôt que les héros, les faits réguliers plutôt que les faits singuliers; son objet, c'est l'humanité pendant la suite entière des âges. Elle doit remplacer les divisions d'époques ou de régions par des cadres empruntés à l'analyse des fonctions de l'humanité, elle aura à examiner « six grands aspects de la vie humaine, l'industrie, la passion, l'art, la science, la moralité, l'association ». Ainsi comprise l'histoire pourra être définie « la science des développements de la raison ». Elle rejetera la méthode narrative et adoptera la méthode *statistique*. L'exposition de cette nouvelle méthode est la partie la plus neuve de l'ouvrage.

C'est une « méthode mathématique », car il ne s'agit plus de décrire des faits, il suffit de « constater leur étendue et leur fréquence » par des dénombrements. L'historien n'a plus qu'à « recueillir et à interpréter des données statistiques sur les faits de la vie commune ». Sa tâche consiste à déterminer le chiffre, la densité, le mouvement de la population, la production, la circulation, la répartition de la richesse, le nombre des artistes et des œuvres d'art, des savants, des écoles, des journaux; il atteindra même les faits de la vie morale par les statistiques de criminalité et de démographie, les fonctions d'ordre politique

par l'étude des budgets et l'analyse des votes. Il obtiendra ainsi une série de réponses précises, certaines et générales, à des questions simples, précises et générales. La méthode statistique a pour elle tous les avantages; elle procède par des enquêtes régulières qui se contrôlent les unes les autres; elle ne recherche que des faits simples, elle note « combien de fois tel acte, bien spécifié, se produit chez un peuple, sur un territoire, durant un intervalle déterminé »; elle ne court risque d'être égarée ni par la faculté poétique, puisqu'elle emploie les chiffres, « la plus parfaite des langues », ni par les sympathies ou les antipathies, car « l'étude des fonctions générales nous laisse calmes ». Pourquoi cette méthode est-elle restée inconnue jusqu'ici? c'est que la statistique est une invention récente qui « suppose des gouvernements éclairés, une organisation savante, un ordre social assuré ». M. Bourdeau esquisse l'histoire de la statistique et montre qu'après d'informes essais, elle est désormais assez fortement constituée pour s'imposer aux historiens.

Grâce à elle, l'histoire sera ce qu'elle n'a jamais été, une science; pour la première fois elle pourra formuler des lois. Les historiens avaient cherché à expliquer les phénomènes par l'une des trois influences suivantes, « le libre arbitre de l'homme, le gouvernement des dieux, les caprices de la fortune ». La méthode statistique leur montrera que « tout est régi par des lois ». Les lois de l'histoire seront de deux sortes; les *lois d'ordre* grouperont les phénomènes semblables en indiquant les faits généraux et persistants; les *lois de rapport* exprimeront les liens entre les diverses espèces de phénomènes. Au-dessus de ces lois spéciales on entrevoit une loi suprême qui est la loi du progrès. La théorie du progrès est encore une hypothèse, comme la théorie de l'attraction avant Newton; mais elle prendra bientôt une forme mathématique, et la formule sera analogue à celle de la gravitation : « le progrès semble s'effectuer en raison directe de la somme des gains antérieurement réalisés et en raison inverse des obstacles qui s'opposent à leur diffusion dans le monde ». M. Bourdeau suit l'application de cette formule dans la vie économique, la vie sociale, l'art, la morale. Malgré des perturbations temporaires, il conclut « que tous les modes de l'activité humaine évoluent conformément à une loi générale de progrès ».

Ces lois encore hypothétiques peuvent-elles être démontrées par les faits? M. Bourdeau les soumet à une triple épreuve; il les confronte : 1° avec les faits de la période historique qui ont pu être observés; 2° avec les faits du passé préhistorique reconstitués « d'après de légers indices », au moyen des lois du monde présent par l'archéologie, la linguistique, l'ethnographie; 3° avec les faits de l'avenir. « La faculté de prévoir avec certitude est le signe auquel on reconnaît qu'une science est faite. » L'histoire narrative est incapable de rien prévoir. « L'histoire des fonctions est seule à même de prédire le certain »; sans doute elle ne décrira pas d'avance un événement futur; mais elle permettra

d'affirmer le retour des faits de fonction. Sur cette prévision se fonderont deux sciences encore imparfaites, la morale et la politique. Cette connaissance de l'avenir est déjà réalisée par les tables de mortalité, par les tableaux de la production et du commerce, par les budgets. Dans l'ensemble de la civilisation, on peut prédire que le progrès continuera; « la courbe de l'évolution que le passé a suivie se prolongera dans l'avenir ». L'ouvrage se termine par une esquisse des progrès qui vont s'accomplir dans la vie matérielle, les arts, les sciences, la moralité et les lois. La conclusion est optimiste. « Balance faite, le bien l'emporte, puisque la vie dure et s'accroît. » Mais c'est un optimisme modeste, semblable à celui de Voltaire. « La nature inexorable ne nous accorde que des plaisirs passagers, de rares et courtes joies..., des vérités bornées..., des vertus inachevées... Renonçons à l'infini, à l'absolu qui nous trompent et nous privent de ce que le fini pourrait nous offrir. L'indéfini a de quoi suffire à toutes nos ambitions. »

On ne peut méconnaître que la thèse de M. Bourdeau renferme une forte part de vérité. Que répondre à ses objections contre la méthode narrative tirées de l'incertitude de la critique des témoignages et de l'impuissance à établir sûrement un fait particulier [1]?

Il est certain aussi qu'un résultat n'est vraiment précis que lorsqu'il peut se formuler en chiffres. La méthode des dénombrements pourrait même recevoir des applications auxquelles M. Bourdeau ne paraît pas avoir songé : l'organisation sociale du moyen âge par exemple serait mieux comprise si l'on dressait une statistique des propriétaires, des différentes catégories de nobles, des villages peuplés par des serfs. — Il ne servirait de rien de reprocher à la statistique ses nombreuses erreurs. M. Bourdeau sait sans doute que beaucoup d'employés chargés de dresser des tableaux statistiques ne se font aucun scrupule d'inventer les chiffres; il n'a pas, je suppose, une foi complète dans les statistiques agricoles ou commerciales, il sait comment elles se fabriquent. Mais ces critiques n'atteignent que les bureaux de statistique, non la méthode statistique, elles tomberaient si les employés étaient remplacés par des savants consciencieux. C'est la statistique ainsi pratiquée, la statistique de l'avenir, non la statistique du présent, qui inspire à M. Bourdeau une si entière confiance. « Il faut, disait-il, avoir la franchise d'en convenir; cette science, d'origine si récente, est encore à l'école; mais avec le temps son éducation se fera. »

La méthode statistique est légitime dans son principe; appliquée avec rigueur, elle pourra contribuer à faire de l'histoire une science précise. Mais il reste une question que M. Bourdeau semble ne pas s'être posée. Cette méthode est-elle applicable à toutes les recherches

1. Je renvoie M. Bourdeau à un article de la *Revue philosophique* (juillet-août 1887) où j'ai essayé de reconstituer la série des intermédiaires par lesquels il faudrait passer pour tirer d'un document une inférence certaine. Il y verra qu'il n'est pas le seul à douter de la certitude de l'histoire narrative.

qui s'imposent à un historien? Permet-elle, à elle seule, de connaître « les développements de la raison »? (Je reproduis ici la définition de l'histoire donnée par l'auteur lui-même). La statistique ne fait pas autre chose qu'ajouter une qualification numérique à des notions supposées connues; elle se borne à additionner des quantités déjà déterminées; M. Bourdeau ne l'ignore pas. « On n'a plus à *décrire* la *nature* des faits, caractérisée par les conditions mêmes de l'*analyse*, mais seulement à *constater* leur *étendue* et leur fréquence. » La méthode statistique se réduit donc à additionner des faits connus par l'*analyse*. Mais cette analyse, par quels procédés s'est-elle faite? M. Bourdeau semble dire qu'il est facile de déterminer d'avance tous les phénomènes qui peuvent se produire dans une société; il dresse même un questionnaire qu'il ne resterait plus qu'à remplir avec des chiffres. Mais les phénomènes de la vie sociale sont beaucoup trop compliqués pour être ainsi prévus. Ce qui fait le caractère d'une société ce ne sont pas seulement les arrangements économiques, ce sont surtout les *conceptions* dominantes sur la famille, la propriété, l'organisation politique, l'art, la science, la religion. Ces conceptions qui varient d'âge en âge, on ne peut ni les formuler en chiffres ni les déterminer par un simple dénombrement. Toute statistique est radicalement impuissante à les atteindre. Il faut ici recourir au seul procédé qu'on ait encore trouvé pour étudier les faits psychologiques, il faut se résigner à employer l'analyse. C'est en analysant les documents rédigés par des hommes du passé qu'on peut reconstituer les conceptions de ces hommes [1]. La statistique ne fournit même pas une méthode d'exposition : des conceptions ne se dénombrent pas, elles se décrivent. De là la nécessité de faire précéder toute opération de statistique par une opération d'analyse et de raisonnement. Il est même beaucoup de questions qui ne comportent aucune solution numérique. Par quel moyen peut-on appliquer la méthode statistique aux recherches sur l'histoire des religions, de la philosophie, des idées politiques, de la famille? Comment exprimer en chiffres la conception des Grecs sur la cité, les idées du moyen âge sur l'Église, ou même les principes de 89? M. Bourdeau a négligé, à dessein, je pense, de discuter la méthode d'analyse appliquée par les historiens de la philosophie, des religions, des institutions. On trouve à peine une allusion à toutes ces catégories d'histoire, les plus scientifiques pourtant et les plus certaines. Dans la liste des auteurs cités (qui contient près de 500 noms), j'ai cherché en vain les noms des historiens les plus estimés, Raumer, Ranke, Waitz, Savigny, Eichhorn, Schmidt, Gieseler. M. Bourdeau s'est fait la tâche trop facile en divisant tous les historiens en deux classes : d'un côté, les statisticiens; de l'autre, Polybe, Tacite, Tite-Live, Guichardin et M. Thiers. Il a ignoré de parti pris toute l'œuvre d'analyse et de description faite par les histo-

1. J'ai cherché, dans l'article déjà cité, à analyser les procédés par lesquels se fait cette reconstitution.

riens qui ne sont ni des narrateurs ni des statisticiens. L'omission est trop grave pour n'être pas relevée.

M. Bourdeau, n'ayant vu dans l'histoire que des récits et des statistiques, n'a songé qu'à concilier les narrateurs et les statisticiens. Il propose, non sans ironie, un partage de l'histoire à l'amiable. « L'histoire des personnages et des événements célèbres revient de droit aux *littérateurs*... Ils l'exploiteront à leur fantaisie, c'est leur affaire. » Les *savants* auront dans leur lot l'étude des fonctions, l'analyse des faits communs. « Les grands écrivains composeront de belles histoires », les *savants* « feront l'histoire vraie ». Il y aurait ainsi deux bandes opérant chacune sur un terrain différent. Je propose à M. Bourdeau de faire encore place à une troisième bande. Elle sera composée des savants qui chercheront, par l'analyse des documents, à se représenter les conceptions de tout genre qui ont dirigé les actions des hommes; il les appelera, s'il veut, les historiens des conceptions et leur abandonnera le champ qu'il voulait laisser sans culture.

Les trois bandes peuvent travailler côte à côte sans se gêner et même sans se mépriser réciproquement.

CH. SEIGNOBOS.

Dr Fernand Lagrange. — PHYSIOLOGIE DES EXERCICES DU CORPS. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifiqne internationale*, 372 pages. Paris, Alcan, 1888.

C'est un des livres de science vulgarisée et appliquée les plus intéressants que j'aie lus. Peut-être même l'expression « science vulgarisée » n'est-elle pas absolument juste; car il y a dans l'ouvrage assez d'observations neuves et de vues personnelles pour que l'auteur soit en droit de revendiquer sa part d'originalité : on y prétend souvent à moins de frais. Il me semble toutefois, sauf erreur, que les vérités de physiologie générale dont il part ou auxquelles il se réfère m'étaient toutes plus ou moins familières, même à moi profane; la nouveauté théorique ne serait donc que dans les détails [1]. En revanche, que d'applications pratiques auxquelles on ne pense pas communément! que de vérités utiles, neuves au moins par leur groupement et par la vive lumière dans laquelle elles sont mises!

Les applications pédagogiques sont les plus importantes à mes yeux. Je ne serais pas surpris que l'auteur eût été conduit à son sujet par le récent débat, et qui dure encore, sur le surmenage scolaire. En tout

1. P. 118 à 120, par exemple, l'auteur propose une hypothèse qui attribue la *courbature de fatigue* à une sorte d'auto-intoxication de l'organisme par des produits de désassimilation. C'est une application des idées que Bouchard et Gautier ont rendues classiques; mais elle est peut-être nouvelle, en tout cas elle est présentée de la manière la plus plausible. Voy. de même la théorie de l'insolation (p. 137-139), etc., etc.

cas, il s'est inspiré largement de tout ce qui s'est dit à cet égard. On dirait qu'il a voulu en avoir le cœur net, tirer au clair la question pour sa satisfaction personnelle, et offrir du même coup à ceux qu'elle intéresse tous les éléments d'une solution scientifique. J'ai plus de raisons que personne de lui en savoir gré, ayant toujours tenu la question pour des plus graves et déploré de voir tant de gens d'une compétence problématique l'agiter avec passion et la trancher à la légère, quand, pour la traiter sérieusement, je sentais au vif le besoin d'une minutieuse enquête physiologique.

Mais les seuls surmenés ne sont pas les écoliers, et la fatigue scolaire n'est pas encore la pire. Une étude approfondie du travail sous ses aspects essentiels, de la fatigue sous toutes ses formes, des divers exercices en tant qu'épuisants ou réparateurs, s'adresse littéralement à tout le monde. A part les physiologistes de profession et peut-être les médecins, ceux du moins qui savent et qui pensent, tout lecteur, même très cultivé, a quelque chose à apprendre dans cette branche importante de l'hygiène, quelque profit à tirer de ce bon livre. Profit assaisonné de plaisir, car il est très clairement et agréablement écrit. La simplicité y est parfaite : beaucoup d'aisance et de naturel, usage discret des termes techniques, pas trace de pédanterie. On n'y voudrait qu'un peu plus de sobriété peut-être dans le développement, un peu moins de facilité et d'ampleur, et moins de redites (car il y en a), pour en trouver la forme précisément telle qu'on la souhaite dans les ouvrages qui ont pour but de donner crédit à la science auprès du public sans relâcher rien de sa dignité.

Dans la collection dont il fait partie, collection très inégale, mais dont le niveau moyen est si élevé, le livre du Dr Fernand Lagrange tient donc très honorablement sa place, au-dessous, assurément, de quelques œuvres de premier ordre, dans lesquelles les maîtres, quelquefois les créateurs d'une science, un Berthelot, un Marey, un Huxley ou un Tyndall ont consigné leurs propres découvertes, mais fort au-dessus de quelques autres. Il combine dans une très heureuse proportion la théorie et l'expérience, donnant l'explication des faits toutes les fois qu'on la possède, la proposant avec réserve, quand on ne peut que la conjecturer, mais retenant toujours les faits eux-mêmes, accumulant les observations, au besoin les anecdotes, exprimant en traits vifs ce qui est certain et à retenir, dégageant avec soin les enseignements empiriques à défaut d'autres.

Dans le peu de lignes que je puis consacrer ici à un livre qui ne touche à la philosophie que très indirectement, je ne sais en vérité sur quels points fixer l'attention. Tout est à lire et à méditer : peu de traités spéciaux de biologie donnent de la vie et de son mécanisme une idée aussi saisissante. Bien des traités pratiques d'hygiène ne sont pas une mine aussi riche de faits qui font penser et d'idées qui restent.

Sur la question du surmenage scolaire, dont je parlais, et qui est sans doute une de celles qui offrent l'intérêt le plus général, l'attitude

du Dr Lagrange est presque originale, quoique le bon sens seul pût dicter les conclusions qu'il appuie d'une science minutieuse. Pour mon compte, je suis heureux d'avoir, en y touchant dans mes cours, indiqué d'instinct la vérité. Ce que me faisaient entrevoir de simples notions de physiologie et mon expérience personnelle, notre auteur le met en pleine lumière : c'est que le public, égaré en cela quelquefois par les médecins eux-mêmes, voire par les traités d'hygiène et de pédagogie, donne dans une erreur très grossière, en attribuant tout simplement à l'exercice du corps le rôle d'un dérivatif pour la fatigue de l'esprit. Même l'Académie de médecine, dans son rapport sur le surmenage, n'a pas été à cet égard sans prêter le flanc à la critique. Considérant (très sagement) qu'elle ne pouvait sans ridicule jouer au conseil supérieur de l'instruction publique et entrer dans la discussion des programmes, elle s'est contentée d'exprimer le vœu de les voir simplifier, n'insistant que sur la « nécessité impérieuse de diminuer le temps de la vie sédentaire et de soumettre tous les élèves à des exercices quotidiens d'entraînement physique proportionnés à leur âge (marche, course, saut, formation, développements, mouvements réglés et prescrits, gymnastique avec appareils, escrime de tout genre, jeux de force, etc.). » Mais qu'arriverait-il si, prenant au mot l'Académie (chose peu à craindre, à la vérité), sans alléger les programmes, ce qui est, comme on le sait, difficile, sans diminuer les exigences de l'enseignement, en ne diminuant que le *temps* consacré à l'étude, l'Université imposait à tous ses élèves des exercices quotidiens d'entraînement? Augmenter l'exercice musculaire sans simplifier le travail cérébral, faire suivre un régime d'entraînement physique à des enfants sous le coup d'une grande fatigue de l'esprit, ce ne serait pas remédier au surmenage, ce serait l'aggraver : voilà ce que le Dr Lagrange établit avec une grande force de preuves.

Ce qu'il faut, c'est « donner en même temps du travail aux muscles inactifs de l'enfant, et du repos à son cerveau trop occupé ». Mais dans beaucoup d'exercices, et de ceux mêmes que l'Académie recommande, les mouvements réglés et prescrits, la gymnastique avec appareils, les escrimes de tout genre, le cerveau travaille autant que les muscles. Si la vie trop sédentaire de l'écolier exige l'augmentation du travail corporel, ce qui est certain, et si l'on ne peut attendre, pour augmenter l'exercice, d'avoir trouvé les moyens de diminuer la part de l'étude, au moins faut-il adopter, parmi les diverses manières d'exercer le corps, celles qui associent le moins possible le cerveau au travail des muscles. Toute la fin du volume a pour objet d'établir, en s'appuyant sur la physiologie, les règles à suivre dans le choix d'un exercice quand il s'agit de remédier non seulement à la vie trop sédentaire, mais, ce qui est très différent, à l'épuisement causé par l'excès du travail cérébral. Tous les exercices de force, de vitesse ou de précision, tous ceux qui demandent un effort très violent ou très intense dans un temps limité, ou un effort réfléchi, calculé, accompagné de tension mentale, sont des exercices épuisants. Derrière le travail musculaire, qui se voit, il y a,

dans ces exercices, un travail considérable du cerveau, lequel produit et règle le mouvement des muscles. La gymnastique d'appareils, l'escrime, les jeux d'adresse ont du bon, mais non comme repos pour les nerfs, non pour les surmenés. Les mouvements qui reposent l'esprit, ce sont ceux qui s'exécutent sans l'intervention du cerveau, qui, régis par la moelle épinière, s'exécutent automatiquement, la marche, par exemple, ou l'exercice de l'aviron. Et qui ne sait que ces exercices mêmes reposent d'autant plus qu'ils sont plus purement automatiques? La marche sur un terrain inégal ou dangereux fatigue à raison de l'attention qu'elle demande; la rame lasse infiniment plus, quand au simple effort de mouvoir le bateau se joint pour le rameur le soin de le diriger. Les exercices difficiles sont préférables aux exercices automatiques quand il s'agit de faire l'éducation des centres nerveux, précisément parce qu'ils mettent vivement en jeu le cerveau, les sens, l'intelligence; mais aux sujets dont il faut ménager le cerveau tout en fatiguant les muscles, ce qui convient, ce sont les exercices faciles, instinctifs, ou ceux qui sont devenus familiers au sujet par un apprentissage antérieur... « Tout, plutôt que les exercices savants et la gymnastique acrobatique. » Le Dr Lagrange finit par cette formule, qui exprime une des pensées auxquelles il tient le plus.

H. MARION.

G. von Antal. — DIE HOLLAENDISCHE PHILOSOPHIE IM NEUNZENTEN JAHRHUNDERT. EINE STUDIE. Breijer, Utrecht, 1888, 112 p. in-8°.

Nous ne savons à peu près rien de la philosophie en Hollande dans ce siècle. La brochure de M. G. von Antal vient donc à point. Il n'est pas sans intérêt pour nous d'estimer au moins la valeur des hommes qui se sont adonnés, dans un pays si voisin du nôtre, à la recherche spéculative, lorsque leurs ouvrages mêmes ne méritent plus de nous attacher.

Il n'existe pas, avoue bien sincèrement M. G. v. A., une « philosophie hollandaise ». D'une manière générale, ajoute-t-il, on pourrait dire que les philosophes hollandais ont gardé le milieu entre l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais, et qu'ils ont dirigé leurs spéculations vers des buts pratiques. Avec van Heusde, prévalut la tendance idéaliste; avec Opzoomer, prévaut la tendance positiviste. Ces deux noms sont les premiers. Mais il les faut mettre en leur place pour les bien juger.

Dès la fin du XVIIIe siècle, le criticisme avait pénétré en Hollande. Il y fut soutenu par G. van Hemert et par le poète et philosophe J. Kinker, autour de qui se groupèrent Schröder, Matthes, Heumann, Servaas, Deimann, Doornik. Rhynvis Feith (1753-1824) ayant prêché en lourds alexandrins, contre le kantisme, la philosophie du sens commun, Kinker lui répliqua vertement. Christianus répondit à Kinker. Ce n'était que l'ouverture de la pièce : elle se joua entre D. Wyttenbach (1746-1830) et van Hemert (1756-1825). Wyttenbach (il est connu comme philologue) prit le rôle de Jupiter tonnant dans cette dispute, où abondaient les gros mots et les lourdes facéties.

Nommons seulement, pour cette première période, D. van de Wynpersse, van Hennert, de Perponcher (1740-1819), philosophes du sens commun ou éclectiques, qui sont bien morts aujourd'hui. M. G. v. A. accorde à Kinker une plus longue mention. Kinker (1764-1845) fut le vrai tenant, dit-il, contre Wyttenbach. Il ne demeura pas, d'ailleurs, fidèle au kantisme, et il versa dans la philosophie de l'identité. Il s'occupa surtout de poser les fondements du droit. Il reprochait à Kant de soustraire à la science la notion de liberté, en la portant dans un monde surnaturel, et il réclamait, en conséquence, l'extension des catégories aux phénomènes de l'expérience interne : tentative qui a été reprise en Allemagne. Il corrige, assez obscurément, la définition du beau donnée par le maître; il comprend, enfin, autrement que lui la philosophie du langage, dans lequel il voit un produit de l'imagination *instinctive*.

Kinker appartenait à la « gauche » kantienne; il ne voulait pas entendre parler d'un christianisme philosophique. Le Roy était de la « droite », et il voulut allier le kantisme avec la plus pure orthodoxie.

Un autre kantien à nommer est J.-A. Bakker. Quant à Schröder (1774-1845), il avait déserté. Déjà, en 1824, il proclame le sens intime source de connaissance, et il dénonce les illusions inévitables des sens, que le maître chargeait de nous livrer à l'état pur la matière de nos jugements. Il restaure la réalité de l'âme, contre le pyrrhonisme attaché aux flancs de l'idéalisme transcendental, etc.

Schröder van der Kolk (1797-1862) fut célèbre médecin aliéniste; on a de lui un écrit posthume, *Ame et Corps*.

Vient enfin celui qu'on a nommé le précepteur de la Hollande, Ph. W. van Heusde (1778-1839). Si grande qu'ait été son influence sur les hommes cultivés de son temps, il faut dire qu'il fut bon littérateur, mais point philosophe. Il a déclaré lui-même qu'il devait à la littérature classique, d'abord à Platon, d'être ce qu'il était; encore ne semble-t-il pas avoir pénétré assez avant dans la dialectique de son maître préféré. Il eut pour adversaires de Greuve et Jac. Nieuwenhuys (1777-1857). Ce dernier connaissait bien la philosophie la plus récente, celle de Fichte, de Schelling, de Hegel, que van Heusde paraît avoir à peu près ignorée. Il suivit d'abord G. Hermes, ensuite Krause.

Schröder Steinmetz mourut à l'âge de vingt-neuf ans, ne pouvant tenir ce qu'il promettait. Il eût empêché sans doute l'indifférence où vinrent les Hollandais pour les questions philosophiques. Le Dr Kiehl fonda bien, assisté par van Ghert et Bakkerkorff, une revue hégélienne. Mais l'obscurité même de la terminologie allemande avait dégoûté des hautes spéculations. On s'en raillait en Hollande. T. Roorda accable Fichte, et il écrit que, en général, il n'est rien de si absurde que les philosophes allemands venus après Kant n'aient restauré et fait admirer à leurs plus ou moins nombreux lecteurs.

On en était là, lorsque parut Cornelis Wilh. Opzoomer (1821). Littérateur, philosophe, théologien, juriste, Opzoomer fut en tout excellent.

écrivain; il professe encore à l'université d'Utrecht. D'abord disciple de Krause, il s'est rangé plus tard à un empirisme d'une nature particulière, qui puisse satisfaire en même temps à sa foi en Dieu et à sa curiosité scientifique. Il veut qu'on emploie à l'étude de l'esprit la méthode des sciences naturelles. Mais il voit le danger, si l'on s'en rapporte à la perception sensible comme source du savoir, d'aboutir au matérialisme. Il poursuit donc une entreprise dont l'initiative reviendrait à Descartes, et, prenant nos diverses classes de représentations, nos idées indépendantes et originales, telles qu'il les trouve, il y montre autant de sources naturelles de connaissance. On aurait donc :

1° La *perception sensible*, qui nous fait connaître notre corps et la nature; 2° le *sentiment sensible*, le sentiment du plaisir et de la douleur, qui porte l'homme à l'action consciente; 3° le *sentiment de la beauté*, tel que l'homme regarde le monde avec d'autres yeux que l'animal; 4° le *sentiment moral*, par lequel il se donne sa loi à lui-même; 5° le *sentiment religieux*, dans lequel nous trouvons une réponse à la grande question sur la raison du monde, sur l'ordre que nous connaissons pour vrai, pour beau, et pour bon.

Opzoomer accepte la psychologie de l'association; mais il ne suit pas étroitement Mill ou Bain. Il refuse toute idée, tout concept, toute forme, qui serait « inné ». L'innéité change quelque chose, selon lui, à la nature du fait livré à l'esprit, et en empêche la connaissance. La généralité de l'expérience suffit à produire la généralité, la nécessité des vérités découvertes. Nous percevons la forme, dit-il, avec le contenu. Les géomètres n'ont pas commencé par considérer des figures idéales; ils ont pris les figures réelles comme parfaites, et ils en ont découvert après coup les imperfections. On ne débute point par l'idée de l'espace infini; on passe de la perception sensible à la perception interne, etc.

Pour la causalité, il fournit deux preuves. L'une est que, si ce que j'ai « voulu » arrive, je perçois que je suis cause, non pas seulement antécédent : dans la nécessité de la succession réside le concept propre de la causalité. L'autre est que nous reconnaissons tardivement le principe de causalité, longtemps après avoir reconnu l'existence du monde extérieur, ce qui autorise à lui attribuer pour fondement encore l'expérience.

En droit, Opzoomer a suivi Burke. Il applique au droit le principe empirique.

M. G. v. A. fait quelques réserves touchant la théorie de la connaissance du philosophe d'Utrecht. Il regrette l'absence, chez lui, d'une mesure objective dans le sentiment de l'esthétique et de la morale. Il ne pense pas enfin qu'on puisse réconcilier la doctrine téléologique avec un système matérialiste de l'univers.

Spruyt a attaqué la psychologie de Opzoomer. Scholten, théologien distingué, a combattu sa théorie religieuse : si la science ne mène pas à Dieu, lui objecte-t-il, comment pourrait se développer en nous un sentiment dont notre raison ne connaîtrait pas l'objet?

M. G. v. A. fait grand cas d'un travail de Scholten sur le libre arbitre, ainsi que d'un ouvrage, qui lui fait pendant, du savant Hoekstra. Scholten a soutenu le déterminisme par le moi; Hoekstra, l'indéterminisme.

Van der Vijck, disciple de Opzoomer, suit en psychologie Bain et Spencer, sans ignorer Wundt, Lotze et les autres Allemands. Il veut une psychologie, non pas seulement descriptive, mais explicative. Il professe un monisme idéaliste, un matérialisme renversé, où l'âme exercerait la suprématie, tout en demeurant une fonction du cerveau. L'introspection resterait la méthode propre; mais il s'agirait, ce qui nous ramène au point de vue moderne, de réduire les faits composés de l'âme à leurs éléments, d'en trouver les lois, et d'en montrer le « développement ».

Un autre disciple d'Opzoomer, Allard Pierson (1831), polygraphe distingué, s'est adonné en dernier lieu aux études esthétiques et littéraires.

L'Ange Huet est aussi un empiriste. Selon lui, la question de la causalité doit être subordonnée à celle-ci : comment nous nous représentons le monde en dehors de nous. Notre conscience du monde extérieur découlerait des sentiments sympathiques. L'image, écrit-il, d'un de nos semblables qui est en train de courir, peinte sur notre rétine, éveille dans nos muscles, grâce au mécanisme de l'instinct, la tendance à un mouvement correspondant; nous jugeons pourtant bien que ce que nous sentons n'est pas le mouvement habituel de nos propres membres. De là, un groupe de sensations qui signifie un autre moi devenu sensible. Nous arriverions de même à concevoir l'existence des animaux et des différents objets. Le fait principal des phénomènes de causalité, dit en substance L'Ange Huet, est le changement de position des objets : or, dans ce changement, intervient ma volonté, ou celle d'un autre, qui est semblable à la mienne, et que je sens sympathiquement.

La physiologie psychologique, entendue à la manière de Wundt, a pour représentants, en Hollande, l'anatomiste Koster, et le célèbre physiologiste Donders (1818). Ce dernier est bien connu par ses travaux sur la vision. Herbart, le promoteur de la psychologie allemande contemporaine, n'y a trouvé qu'un disciple, F.-A. Hartsen, dont M. G. v. A. fait peu d'estime.

C.-B. Spruyt s'est enthousiasmé pour Schopenhauer. On a de lui un excellent écrit, *Essai d'une histoire des concepts innés*, genre de travail beaucoup trop rare dans la littérature philosophique de la Hollande. Scheffer a propagé aussi les théories de Schopenhauer; G. J. P. J. Bolland (à Batavia), la doctrine de Hartmann.

Du Marchie van Voorthuysen, mort en 1885, à l'âge de trente-trois ans, a laissé de grands regrets. Il avait entrepris une étude critique de la connaissance.

Land (1834) représente le « retour à Kant ». J. van Vloten, Betz, et quelques autres, veulent retourner à Spinoza. On dirait de van Vloten,

qu'il a adopté un spinozisme empirique, et de Betz, qu'il professe un empirisme spinoziste.

L'école théiste de Fichte et de Ulrici a trouvé des suivants parmi les théologiens, Doedes, par exemple. Quelques écrits sur l'origine de la religion seraient encore à signaler. Le spiritisme, puisqu'il faut en parler, a enfin ses littérateurs, tels que Rose, Rika, Roorda van Eijsinga, etc.

Spinoza, Hemsterhuis, Opzoomer, ces trois noms nous donnent, en somme, toute l'histoire de la philosophie hollandaise durant trois siècles. Au dogmatisme de Spinoza succéda l'éclectisme critique de Hemsterhuis; à cet éclectisme, l'empirisme critique d'Opzoomer. Nous souhaitons que les nouveaux venus s'adonnent à des recherches vraiment originales, sans avoir trop grand souci de la qualification qui pourra leur convenir. L'étude solide et ferme de M. G. v. A. nous prouve assez que la philosophie n'est pas morte en Hollande, si elle y est délaissée. La mauvaise loi de 1876, que l'auteur accuse justement, ne la tuera point dans ce pays, tant qu'elle y sera féconde et intéressante.

LUCIEN ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Gennaio-Giugno 1888.)

R. Ardigo. *L'équivoque de l'Inconscient chez quelques contemporains.* — Le travail conscient de la pensée est déterminé par des dispositions inconscientes, que nous portons en nous sans en avoir conscience. Mais ces dispositions ne sont pas des entités psychiques; ce sont de pures modifications matérielles produites dans l'appareil cérébral par l'exercice de son activité, et conditionnant cet exercice même. Ainsi un phonographe devient apte à prononcer des paroles, par suite de certaines égratignures faites sur une lame par des paroles résonnant du dehors; ces traces, aphones par elles-mêmes, ne sont pas autre chose que des dispositions à produire dans certaines circonstances des phénomènes phoniques. L'esprit n'est pas une cause, mais un résultat, un produit; comme le son n'existe pas en substance dans la cloche, il en est de même de l'esprit par rapport au cerveau. Il est absurde de conclure que le son, la pensée, continuent à exister, comme son ou comme pensée, dans le temps même où ils ne se font pas sentir.

V. Grossi. *La division du travail dans les sociétés préhistoriques.* — La première division, en quelque sorte physiologique, du travail se produit par une différenciation d'offices, et une répartition presque possessive de certains instruments, entre l'homme et la femme. Une seconde forme dérive de l'institution de l'esclavage. Quand les fonctions de production, et la facilité des échanges, avec un surcroît de produits, ont nécessité l'adjonction de nouvelles forces opérantes, les prisonniers de guerre ont répondu à ce besoin de l'industrie. De là la première grande division du travail dans la société en deux classes : maîtres et esclaves, exploitants et exploités. Une troisième forme de différenciation est amenée par l'institution des classes industrielles, des castes. La socialisation du travail se substitue de plus en plus au travail subjectif, individuel. On peut même supposer, au sein des tribus pastorales, l'existence de tribus industrielles nomades, origine lointaine de ces corporations d'arts et métiers, qui nous font entrer en pleine histoire.

G. Cesca. *La « chose en soi ». I. La doctrine de Kant sur la chose en soi. II. Démonstration de la chose en soi.* — M. Cesca admet la doctrine telle qu'on peut la supposer d'après l'*Esthétique*, mais rejette celle de l'*Analytique*, qui est en pleine contradiction avec la première. La seule valeur de la chose en soi est celle de facteur objectif de la perception. La chose en soi nous permet non seulement d'affirmer la réalité de la connaissance, mais aussi d'expliquer la perception et la cognition, et leurs relations avec l'objet. Quand on dit que la perception est l'effet *sui generis* dans la conscience de l'action de la chose en soi, on en a une claire idée, comme d'un état subjectif produit par un facteur objectif, quoique le mode de production de cet effet nous soit absolument inconnu. La chose en soi n'est pas un produit abstrait de la pensée, mais elle est donnée par la perception et son facteur objectif. A la différence de la substance ou essence, la chose en soi est contenue dans les données sensibles. Elle exprime quelque chose qui dépasse la conscience, et par conséquent de vraiment objectif, d'expérimental.

Fr. Petropaolo. *Deux lettres inédites de Galuppi sur « les rapports » et sur « la possibilité intrinsèque ».* — Dans la première lettre, Galuppi cherche à établir que les objets sont réels, que le rapport n'a pas de réalité en dehors de l'esprit, que les objets n'en sont pas le principe efficient, mais seulement une des conditions indispensables, que l'acte de la comparaison est le principe efficient du rapport, que les rapports ne sont pas arbitraires, mais nécessaires. Dans la seconde lettre, Galuppi professe que le *possible* est la réalité liée à une combinaison d'idées abstraites. Le *possible* et l'*impossible intrinsèques* ne sont, d'après lui, que de simples vues de l'esprit, et rien en dehors de lui, vieilleries métaphysiques qui ne méritaient pas l'attention d'un philosophe un peu en avant de son époque. Son seul mérite est d'avoir contribué à faire étudier en Italie l'histoire de la philosophie et fait connaître la philosophie de Kant autant qu'il pouvait lui-même la comprendre.

V. Valeriani. I. *Le principe d'identité et l'apriorisme de la philosophie scientifique.* II. *La constance de notre pensée logique et la science et la pratique de l'éducation.* — La philosophie scientifique peut légitimement admettre une nouvelle forme d'apriorisme ayant un caractère tout à fait relatif et physiologique. Cet apriorisme est expliqué par la loi d'hérédité, en vertu de laquelle le cerveau humain, comme centre fonctionnel, sentant, est apte à contenir potentiellement les concepts les plus fondamentaux. Comme le montrent les récents travaux sur la psychologie infantile, l'enfant est apte, presque dès la naissance, à acquérir des idées et à appliquer des concepts, dont la faculté, évidemment congénitale, s'éveille en lui avec la puissance de l'automatisme. Il en est ainsi pour le principe d'identité et celui de contradiction, ou la faculté vraiment apriorique, organique, de dis-

tinguer ce qui est de ce qui n'est pas, d'affirmer ce qui est. Le principe d'identité, sur lequel est fondée la constance de notre pensée logique, au moins dès le principe, a plus besoin d'expériences intérieures que d'expériences extérieures pour se manifester et fonctionner. De là la nécessité, rigoureusement démontrée par M. Valeriani, de faire de l'instruction et de l'éducation un système d'expériences et d'idées bien continu et identique à lui-même, et cela dans toutes les sphères pédagogiques.

Principaux articles. Sergi : *Évolution humaine. I. Physique. II. Mentale.* — S. Lourie : II. *Les théories de l'inhibition.* — Tanzi et Musso : *Les variations thermiques de la tête sur des individus hypnotisés* (avec figures). — G. Bunge : *Vitalisme et mécanicisme.* — Dal Pozzo di Monbello : *Lumière et chaleur; étude critique sur les hypothèses concernant la nature de la lumière et sur les doctrines physio-psychologiques de la couleur.* — P. Merlo : *Étude de mythographie comparée; la plus antique poésie de l'Inde.* — A. Vaccaro : *Sur la genèse du délit et du crime.* — F. Puglia : *Les lois de composition et de décomposition des agrégats sociaux humains.*

La Nuova Scienza.

(Aprile-Ottobre 1888.)

I. *La formule pythagorique de l'évolution cosmique.* — M. Caporali consacre deux articles à l'évolution esthétique, et ces deux articles se recommandent aux psychologues comme aux artistes, par l'abondance des faits, la précision et l'ingéniosité des vues.

Lorsque la convergence des énergies nerveuses et du sang artériel, soit par hérédité, soit par habitude, et en vue de sensations plus agréables et plus intenses, se plaît à fréquenter les registres cérébraux du tact et du sens musculaire, l'homme agit avec rythme et vivacité, il se meut par élans à intervalles réguliers : il devient danseur. En cela plusieurs espèces d'animaux ont précédé l'homme. Si la convergence de l'attention court de préférence aux photographies cérébrales, l'homme acquiert les dispositions naturelles pour devenir peintre, sculpteur, architecte, ou du moins habile constructeur, dessinateur, ciseleur, graveur. Si elle tourne avec plus de plaisir entre les téléphones cérébraux, l'homme a l'aptitude à devenir musicien, compositeur, ou chanteur, s'il a une bonne voix. En cela aussi les oiseaux ont prévenu le roi de la nature. Si la convergence reste dans le district du langage et des mots symboliques des choses, le discours deviendra rapide, enflammé, vivant, et nous aurons le poète, l'orateur, ou du moins le rimeur facile, l'homme loquace.

Cependant on ne devient pas artiste par le fait seul de diriger l'attention ou la convergence des énergies nerveuses, dans un des quatre

districts spécifiques dont nous venons de parler; l'unité de conscience générale doit mesurer le mouvement et la force dans ces convergences; celui-là seul est artiste qui sait former des conceptions esthétiques et gouverner sa fantaisie avec l'énergie unitaire (nombre réel) qui, en embrassant la variété des images, en repousse toute contradiction et dissonance.

L'art est la nature populaire qui se fait avec les matériaux de la nature faite dans le cerveau de l'homme d'élite. Celui-ci sent plus profondément les proportions qui plaisent au peuple, les relations essentielles de son type social avec la nature, et il l'exprime d'une manière splendide, qui éclaire les âmes, concentre la vie et accroît l'harmonie, en commençant presque à réaliser ce qui est le plus souhaité. L'art sera donc toujours un grand éducateur ou un grand corrupteur.

La religion de l'homme nu, de l'Hercule vainqueur des monstres, de l'incarnation des dieux dans les hommes forts et beaux, courant et luttant dans les gymnases et dans les jeux Olympiques, a fait l'art en Grèce. La religion de la nature, le goût du paysage, des jardins, des scènes pittoresques des Apennins, de la vie agreste décrite avec tant de grâce par Horace, Virgile, Catulle, Properce, Ovide, Lucrèce, l'étude des têtes, de l'expression personnelle, ont fait l'art romain. Le sentiment de la nature, déjà bien développé chez les Romains, éclate chez les Italiens de la Renaissance. L'admiration des belles nudités fait renaître la peinture et la sculpture. Michel-Ange s'inspire de la Réforme, Raphaël du platonisme. L'impossibilité de réaliser ces deux tendances nouvelles a étouffé les beaux-arts par les caprices du luxe. L'art germanique est animé par la religion de la pensée; il réussit mieux dans la poésie lyrique ou dramatique, ou dans l'architecture irrégulière.

L'élan vers le vrai et le bien fait la bonne poésie. Les peuples qui ont cherché avec le plus d'ardeur la vérité sont ceux qui ont laissé la poésie la plus profonde et la philosophie la plus sérieuse. En Italie, la poésie de la Renaissance est une réaction contre le conventionnel de l'art byzantin. La décadence vient lorsque Arioste abandonne la recherche de la vérité dans la nature, pour divertir avec les fables.

La vie intime des peintres et des sculpteurs est plus dépendante de la nature extérieure; celle des compositeurs de musique dépend des exécutants : Wagner en dépend trop; son instrumentation suffoque la vie du chant.

Le plaisir poétique, comme le plaisir des peintres, des sculpteurs et des musiciens, est essentiellement pythagorique. Les plus grands artistes sont ceux qui sentent le mieux le nombre et les proportions; les dignes admirateurs des œuvres d'art sont ceux qui comprennent la formation des plus hautes unités.

II. *L'évolution biologique bien entendue.* — La sélection d'assimilation, commune à toutes les cellules, la faculté de changer le mode de

respiration, le travail pour écarter les obstacles et éviter la douleur, l'amour, la sélection sexuelle, les sentiments de famille et de société ont modifié les fonctions et les organes bien plus que les influences extérieures. Ce sont eux surtout qui ont fait l'évolution des formes animales. Cette thèse est prouvée par les données les plus récentes de l'histologie, de l'embryologie, et surtout de la paléontologie.

III. G. de Leonardis : *L'évolution esthétique.* — L'art est la vie de l'esprit, la littérature est l'expression par la parole de la vie de l'esprit dans sa trilogie, qui est le vrai, le beau, le bien.

Rivista italiana di filosofia.

(Aprile-ottobre 1888.)

L. Ferri. *La philosophie politique dans Aristote et Montesquieu.* — La méthode est la même, chez ces deux génies si divers : c'est la méthode expérimentale. L'un, profondément philosophe, use avec puissance de l'analyse et de l'induction, s'élevant graduellement de l'individuel au particulier, du particulier au général, du général à l'universel; l'autre, d'une aptitude singulière à l'érudition et aux travaux historiques, s'étend plus sur les faits qu'il ne s'élève dans l'ordre des idées, et ne regarde pas à la forme de la matière historique et aux fins qui dominent les événements. Mais il y a de commun entre eux que les faits sont la base de leurs travaux, l'histoire est leur guide, la nature leur autorité. L'un et l'autre, en même temps qu'ils étudient les rapports des lois avec les choses, ils embrassent l'étude des constitutions; mais, à cet égard, les vues d'Aristote sont plus exactes et plus complètes que celles de Montesquieu : les idées de ce dernier sont assez confuses, par exemple, en ce qui regarde le fondement du despotisme et le fondement (l'honneur) de la république. Montesquieu n'a point changé les idées d'Aristote sur la fin suprême de l'éducation; mais il ne présente aucun plan d'études publiques; il observe, il décrit, et ne suggère pas les moyens de corriger et d'améliorer. En revanche, bien plus fécondes sont les recherches de Montesquieu sur les relations des lois avec le génie des peuples, avec les coutumes, les mœurs, la religion, le climat et le sol. Comme son devancier, il distingue les trois pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire; mais il donne les raisons, la théorie des faits notés par Aristote. Plus heureux qu'Aristote, qui admire le passé et ne comprend pas le présent, il a le sens de l'avenir, et il en annonce l'avènement, quoique ses idées sur le progrès soient bien défectueuses. Enfin Aristote n'étudie que l'intégrité des gouvernements, tandis qu'Aristote montre leurs relations antérieures. En cela, Montesquieu a été mieux servi par les circonstances : aux cités décrites par le philosophe grec avaient succédé les vastes monarchies; à leur isolement,

tempéré seulement par les faibles liens de ligues, d'hégémonies, s'était substituée l'unité nationale.

V. Benini. *De l'analogie au point de vue logique et dans ses applications.* — L'analogie est un raisonnement plus étendu et moins compréhensif que l'induction; ses conclusions ont une valeur de probabilité qui parfois touche à la certitude inductive, d'autres fois à l'erreur. Elle abonde dans les jugements et les raisonnements vulgaires, dans la science et dans l'art, particulièrement dans la critique historique et dans la science du langage. La logique de l'hypothèse appartient, au moins pour une bonne part, à celle de l'analogie. La comparaison joue un rôle important dans la sphère des pensées et des discours ordinaires, dans celle de la fantaisie artistique, dans celle des représentations et des idées scientifiques. L'auteur l'étudie, avec un grand luxe d'exemples, dans toutes ces applications. Il touche aussi quelques mots des analogies de l'univers, et conclut en disant qu'il y a trois sortes de logiques, celles de l'induction, de la déduction et de l'analogie. La dernière attend son Aristote et son Bacon.

F. Puglia. *De quelques inexactitudes dans les études de sociologie.* — La méthode qui doit s'appliquer à l'étude des phénomènes psychiques et sociaux, comme à tout ordre de phénomènes naturels, est la méthode inductive-déductive, qui suppose l'emploi de l'observation et de la comparaison, les procédés historiques et psychologiques. Si nous ne nous servons que de l'observation et de la méthode historique comparative, nous n'obtiendrons pour résultat qu'une description purement extérieure des éléments constituant les organismes sociaux et de leur évolution; la statique, et non la dynamique sociale. Un grand défaut, ce sera encore l'abus de l'analogie. Que d'erreurs de ce genre à éviter : celle d'identifier les organismes animaux et les organismes sociaux, les sociétés humaines et les sociétés animales; celle d'admettre seulement des différences quantitatives entre les faits biologiques et les faits sociaux; celle d'expliquer les phénomènes de la vie sociale par les propriétés et les fonctions des organismes individuels; celle de recourir uniquement aux facultés et aux usages des sauvages modernes pour induire les conditions de vie de nos ancêtres; celle de n'attribuer à l'homme que le mode animal de la lutte pour l'existence, ou de transformer pour lui cette nécessité naturelle et éternelle en une coopération et en une aide réciproque, simples moyens de faciliter la lutte pour l'existence, etc., etc.

R. Bobba. *De l'idée du vrai et de sa relation avec l'idée de l'être, Mémoire de L. Ferri* (1er article). — Dans ce mémoire important, l'illustre auteur de la *Psychologie de l'association* commence par établir que la vérité consiste en un rapport de conformité entre la pensée et l'être. Il passe ensuite en revue les principales théories de la philosophie moderne relativement à ce point. Il leur reproche en général des affirmations systématiques supposant à priori la prédominance de la

pensée sur l'être ou de l'être sur la pensée. La première erreur a été celle des idéalistes comme elle fut celle des platoniciens, et la seconde celle des empiriques. La théorie kantienne, idéaliste pour ce qui regarde le monde sensible et sa conformité avec la pensée, est sceptique-critique quant à l'existence du noumène, qu'elle admet seulement comme problématique. Hegel admet l'unité absolue de la pensée et de l'être. Pour l'école associationniste et évolutionniste, les idées fondamentales sont des habitudes héritées, correspondant aux états actuels du monde, et déterminant les fonctions du moi, qui pourrait changer avec ces états.

Principaux articles : C. SEGRÉ. *La statistique et le libre arbitre par rapport à la nouvelle école de droit pénal.* — C. CANTONI. *G. Bruno,* portrait historique. — L. CREDARO. *L'enseignement classique italien jugé par un professeur allemand.* — L. CECCHI. *Les systèmes et la méthode dans la philosophie de l'histoire.*

Principaux comptes rendus : F. BONATELLI. *Essai de psychologie générale,* de C. Richet. — L. CECCHI. *Etudes critiques sur la philosophie de la religion,* de B. Mariano. — L. FERRI. *Le « Banquet » de Platon,* traduit par R. Bonghi. — A. MARTINI. Deux longs articles sur le *Cours élémentaire d'histoire de la philosophie,* de C. Cantoni.

Rassegna critica.

(Gennaio-Luglio 1888.)

A. ANGIULLI. L'étude de la philosophie, dans l'école moyenne, doit se rattacher aux fins principales de cette dernière, qui sont de fournir une culture suffisante à ceux qui ne continueront pas leurs études, et d'amener en second lieu à l'instruction supérieure. Le cours de philosophie comprendra une psychologie, puis une logique; une psychologie ayant pour première base l'étude des faits qui se révèlent à l'expérience et dont l'explication se tiendra loin des spéculations vides et dogmatiques; une théorie expérimentale et scientifique des lois de la connaissance, propédeutique pour les études supérieures, et d'une très grande utilité pour la culture générale. De là viendront cette discipline de l'esprit et cette harmonie qui manquent si souvent à ceux qui sont dépourvus de culture philosophique. D'ailleurs cette philosophie ne s'interdira pas les recherches sur les origines et les principes suprêmes des choses; il est impossible de séparer, soit dans les progrès, soit dans l'enseignement des sciences, les raisons explicatives des faits, et les hypothèses métaphysiques sur leur nature et leurs origines. Lire à ce propos le chap. IV de *la Filosofia e la Scuola.*

G. CESCA. *La représentation du temps.* — Les théories principales qui ont cherché à expliquer l'origine de cette représentation sont celle

qui directement ou indirectement tire le temps du mouvement (Platon, Aristote, les stoïciens, Epicure, Averroès, Hobbes, Leibnitz, Trendelenburg); celle qui le tire de la succession des représentations (Plotin, Jamblique, Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Spencer); celle qui le tire d'une élaboration ultérieure de l'esprit sur les faits contenus dans la conscience (saint Augustin, Volkmann, Lindner, Wundt, Riehl, Höffding, Rosmini, Guyau); la théorie aprioristique de Kant et des kantiens. La question sur la nature et la valeur de cette représentation a donné lieu à trois théories principales : le temps existe en lui-même et par lui-même (Telesio, Campanella, Hutcheson, Schleiermacher); il est quelque chose de purement subjectif (Epicure, Descartes, Locke, Reid, Kant, Fichte, Hegel); il est quelque chose de subjectif auquel correspond dans la chose en soi quelque chose d'analogue qui, agissant sur nous, produit cette représentation (Lotze, Wundt, Riehl). Pour l'auteur de l'article, cette représentation tire sa première origine des sensations primitives qui accompagnent nos changements organiques; cette forme ou fonction temporale, organisée par les expériences accumulées, et transmise par hérédité, nous apparait en nous comme à priori. Unie à la succession des états de conscience, elle s'applique avec plus de clarté à quelque chose d'objectif, provenant d'une disposition inconnaissable de la chose en soi. Le temps n'est exclusivement ni subjectif ni objectif; c'est la transcription subjective en états de conscience d'un processus réel de la chose en soi, qui ne nous est connu que dans cette transcription.

B. P.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE :

LETOURNEAU. *L'évolution de la propriété*. In-8, Paris, Lecrosnier.

CRÉPIEUX JAMIN. *L'écriture et le caractère*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. PEREZ. *Les abeilles*. In-18, Paris, Hachette.

SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Tome II, trad. par A. Burdeau, in-8, Paris, F. Alcan.

R. KLEINPAUL. *Sprache ohne Worte : Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Sprache*. In-8, Leipsig, Friedrich.

PAULSEN. *System der Ethik mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftlehre*. 2 vol. in-8, Berlin, Herz.

RUBINSTEIN (Suzanna). *Aus der Innenwelt: psychologische Studien*. In-8, Leipzig, Edelmann.

P. CERETTI. *Saggio circa la ragione logica di tulle le cose*. 2 vol. in-4, Torino.

MATURI. S. *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita*. In-8, Napoli. Marano.

J. A. DE FREITAS. *Escorços de Ethologia entomica*. In-18, Recèfe, Laporte.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

DE L'AUTO-SUGGESTION EN MÉDECINE LÉGALE

Par M. le Docteur BUROT,
Professeur à l'École de médecine de Rochefort [1].

Beaucoup d'esprits s'inquiètent du danger social de l'hypnotisme; on va même jusqu'à oublier que chaque médaille a son revers, on ne veut voir que les inconvénients sans considérer les avantages. Il faut bien dire que le côté médico-légal n'est pas encore suffisamment exploré; malgré l'autorité des auteurs qui ont donné leur avis sur l'hypnotisme au point de vue médico-légal, la question n'est pas encore tranchée. Pour certains auteurs, toute personne mise en état de somnambulisme devient, entre les mains de l'expérimentateur, un véritable automate, tant sous le rapport moral que sous le rapport physique. Pour d'autres, l'idée suggérée n'a rien de spécial ni de particulier; rien ne différencie cette pensée des autres pensées qui assaillent son esprit à chaque instant, rien ne vient l'avertir de l'origine étrangère de cette idée. M. le docteur Brulard, inspiré par le professeur Bernheim, ajoute quelques remarques de la plus haute portée : « Peut-être cette pensée suggérée, dit-il, est-elle plus forte que les autres; mais enfin, en présence d'une idée, d'un acte suggéré, le sujet se trouve dans les mêmes conditions morales, qu'en présence des autres pensées journalières, et si l'idée est en contradiction trop évidente, avec ses principes, avec ses habitudes, il reste libre de l'exécuter ou de passer outre; seule l'idée est suggérée, mais la réalisation de cette idée dépend tout entière de la volonté du sujet. Si celui-ci est habituellement d'une volonté faible, ne résistant pas à ses propres impulsions, il est clair qu'il ne résistera pas davantage à l'impulsion d'autrui, mais si, au contraire, c'est un individu à volonté forte, habitué à se dominer et à n'agir qu'avec le contrôle réservé de sa raison, il examinera l'idée suggérée, il la jugera au même titre que les autres, il ne l'exécutera que s'il le juge convenable.

On le voit, l'hypnotisé, en présence d'une idée suggérée, peut être

1. Communication faite à la séance du 26 novembre 1888.

encore en possession de tous ses moyens d'action, de contrôle, de raisonnement.

Il est beaucoup de conditions qui empêchent la réalisation d'un acte suggéré, le somnambule n'est pas toujours une machine, un automate. — Si, pendant le sommeil hypnotique, la volonté est réduite au minimum, il peut arriver cependant que l'hypnotisé raisonne, qu'il refuse d'obéir, qu'il a encore une volonté, une initiative personnelle, une résistance que, malgré tous les moyens employés, on ne peut arriver à vaincre.

On peut supposer le cas où le somnambule n'a pu se soustraire à l'impulsion que lui a donnée l'hypnotiseur; il a été poussé par une force irrésistible, la fatalité.

Et alors comme la défense aura été faite de se souvenir des circonstances du crime et du nom du complice, la justice peut se trouver en face du problème le plus inextricable qu'on puisse imaginer. — Si le médecin légiste suppose que l'accusé est un somnambule susceptible d'avoir subi une suggestion, il l'endort et lui demande les détails du fait, mais la défense de se souvenir empêche toute révélation. Le sujet endormi est assailli par la pensée qu'il ne doit pas se souvenir et on échoue le plus souvent.

Il résulte d'expériences assez nombreuses que j'ai entreprises depuis plusieurs mois, qu'il existe un moyen de découvrir le secret. Si, au lieu d'endormir le sujet et de lui demander ce qui s'est passé, on lui apprend à s'endormir lui-même, dans le but de retrouver tous ses souvenirs, il arrive que la mémoire s'ouvre et que le patient parle parce qu'il se rappelle.

Voici une expérience entre plusieurs autres, qui va donner une notion de ce qui se passe.

Le sieur Auch...., ouvrier à l'Arsenal, a été endormi plusieurs fois dans le but de faire disparaitre une névralgie faciale qui avait résisté à toutes les médications. Pour provoquer le sommeil, j'applique la main droite sur le front, et je fais la suggestion de dormir. La névralgie céda rapidement. Toutefois de temps à autre, des douleurs survenaient et le sujet, habitué à être soulagé instantanément par le sommeil, était impatient de me voir arriver. Pour obvier à cet inconvénient, j'eus l'idée, comme je l'avais déjà fait dans un autre cas, de lui apprendre à s'endormir lui-même. Je lui fis le commandement suivant : « Quand vous souffrirez, vous vous endormirez vous-même pour vous soulager. Vous appliquerez votre main sur le front avec l'idée de dormir. Dès que vous serez endormi, votre main se détachera du front et tombera naturellement le long du corps. Vous dormirez le temps que vous aurez fixé à l'avance et vous serez soulagé. »

En effet, le sommeil était facilement obtenu et le malade calmait lui-même ses douleurs.

Je pensai à utiliser l'auto-suggestion en médecine légale, et les résultats obtenus dépassèrent mes prévisions.

Le même sujet étant endormi, on lui suggéra la pensée de commettre un vol, ce qu'il fit ponctuellement. La défense ayant été faite de se rappeler quoi que ce soit, l'oubli au réveil fut complet, et même l'ayant endormi pour lui arracher son secret, on ne put rien lui faire avouer.

Je fis alors l'expérience suivante; je lui dis : « Endormez-vous vous-même pour vous rappeler toutes les circonstances du vol qui vous est reproché. »

Auch.... s'endort, en appliquant sa main droite sur son front. Au bout de quelques instants, sa main se détache et retombe naturellement. Le sujet dort profondément; le sommeil dure deux minutes comme il l'avait décidé lui-même avant de s'endormir; il se réveille spontanément et raconte :

« Un monsieur qui m'a dit s'appeler Durand, m'a ordonné de prendre cette montre sur le bureau, de la mettre dans ma poche; il a ajouté que personne ne me verrait, et m'a défendu de dire ce que j'aurai fait. »

Le sujet donne le signalement exact de ce monsieur Durand, il rétablit la scène telle qu'elle s'était passée sans rien oublier.

Il reconnait celui qui lui avait donné l'ordre d'agir, parmi un certain nombre de personnes, et il affirme sans la moindre hésitation et avec une grande assurance que tout ce qu'il dit est bien la vérité. Il sait qu'on lui a défendu de parler, mais il parle parce qu'il se rappelle.

Des expériences identiques ont été faites sur plusieurs sujets en présence de témoins compétents, en prenant toutes les précautions pour éviter les causes d'erreur; toujours les résultats ont été identiques.

La conclusion qui semble se dégager, c'est que l'auto-suggestion permet au sujet de se rappeler toutes les circonstances d'un crime, malgré la défense qui lui a été donnée de se rappeler. L'auto-suggestion réveille les souvenirs effacés et est un correctif aux dangers de l'hypnotisme.

Nous avons le regret d'annoncer la mort d'un de nos plus jeunes et plus sympathiques confrères, M. Gaston Decaisne.

M. Decaisne a été emporté par une maladie rapide, presque foudroyante, hâtée sans doute par les nombreux chagrins domestiques qui l'avaient accablé en peu de temps.

Il avait fait une thèse remarquable sur les *Paralysies corticales*. Nous venions de le nommer membre de notre Société, et il est certain qu'il nous eût été d'un grand secours par son amour pour la science comme par la précision et la méthode de son érudition.

Ch. R.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois

L'ESTHÉTIQUE MUSICALE EN FRANCE

VI. — Psychologie du quatuor [1].

L'analyse psychologique a depuis longtemps constaté, et elle fait voir de nos jours mieux que jamais que la musique peut plaire par elle-même, indépendamment et même en l'absence d'un sujet exprimé. La sensibilité musicale, en effet, a deux formes distinctes. La première, qu'il faut nommer *sens musical*, parce qu'elle se limite aux impressions du sens auditif, de l'oreille, nous fait éprouver plaisir ou peine, caresse ou blessure, rien qu'à cause des sons entendus, quelle qu'en soit la signification et lors même qu'ils n'en ont aucune. La seconde, qui doit être appelée *sentiment musical*, parce que à la sensibilité de l'oreille elle ajoute la sensibilité morale, nous fait éprouver joie ou tristesse à cause de l'élément psychologique, de l'état d'âme qu'expriment les sons.

La musique complète satisfait à la fois le sens musical et le sentiment musical. Nous avons montré par des analyses antérieures que la musique instrumentale dans la symphonie s'adresse à ces deux sensibilités et les contente l'une et l'autre. Mais, de plus, nous nous sommes appliqué à prouver que, lorsque des paroles, ou seulement quelques indications verbales, ou un titre juste, ou un programme discret, éclairent la signification de la symphonie, l'imagination, par là éveillée et secondée, interprète mieux la musique et en rend le charme plus pénétrant, parce que le sentiment de l'auditeur a un objet moins vague, plus précis, plus vivant et plus intéressant. Nous avons maintenant à rechercher s'il en est de même pour les autres variétés de la musique instrumentale.

La musique de chambre a pour forme principale le quatuor, dont le trio, le quintette, le sextuor, le septuor, l'octuor, le concerto, la sonate ne sont que les formes dérivées, les unes par amplification,

1. Voir les précédents articles dans la *Revue philosophique*, tomes XIII, 1; — XIII, 256; — XV, 1; — XVI, 1; — XVII, 36.

les autres par réduction. Mais le quatuor lui-même n'est que la symphonie ramenée à ses éléments essentiels, ou plutôt la symphonie n'est que le quatuor agrandi au moyen de l'adjonction de toutes les puissances de l'orchestre. Ainsi la musique de chambre, considérée dans son type accompli le quatuor, doit être comprise, interprétée, expliquée comme la symphonie; et il semble, au premier aspect, qu'il nous serait permis de dire que, quant au rôle de l'imagination interprétative et du secours que lui offrent les indications en paroles, ce qui est vrai de la symphonie est vrai du quatuor, de telle sorte que pour l'un et pour l'autre la psychologie serait à peu près la même.

Toutefois, il n'est pas philosophique et il est toujours dangereux de noyer les différences dans les ressemblances. Or, malgré leurs parties communes, la symphonie et le quatuor présentent des dissemblances. Le quatuor passe, non sans raison, pour être une musique plus pure encore, encore plus simplement instrumentale que la symphonie. Il n'est point escorté par un programme chargé d'en traduire en paroles la signification; il n'est précédé d'aucun sommaire; s'il porte un titre, cela est rare, et, lorsqu'il en a un, on le désigne moins par ce titre que par le ton dans lequel il est écrit ou même par un simple numéro d'ordre. On en pourrait conclure, peut-être en a-t-on déjà conclu que les théoriciens, les critiques, les auditeurs, les maîtres se comportent à l'égard de la musique de chambre autrement qu'à l'égard de la symphonie; qu'ils n'y trouvent, n'y signalent, n'y cherchent, n'y goûtent, n'y mettent que des combinaisons diversement agréables pour l'oreille. D'où quelques-uns tirent cette conclusion plus radicale qu'il y a donc une musique tout à fait inexpressive et ne consistant que dans des séries savamment enchaînées de *formes sonores et mouvementées*. Si cette opinion était vraie, si elle était universellement acceptée, l'imagination interprétative n'aurait rien à démêler avec le quatuor, les critiques n'en apporteraient nulle explication, les exécutants le joueraient sans s'inquiéter de rien exprimer; enfin les compositeurs, les maîtres n'y écriraient pas un seul mot qui eût une signification psychologique quelconque.

En est-il ainsi? Nous sommes en mesure de constater justement le contraire.

Le quatuor est la composition musicale la plus difficile à comprendre, comme elle est la plus difficile à exécuter et la plus difficile à bien traiter. « Le nombre des maîtres qui y ont réussi est singulièrement restreint [1]. » L'ignorant, l'homme du peuple le goûte médio-

1. Berlioz, *Mémoires*, t. II, p. 281.

crement ou même ne l'écoute qu'avec un sentiment d'ennui. Est-ce donc que le quatuor n'est pas de nature à plaire? Loin de là : « Il charme le savant par l'intérêt de la forme; l'instrumentiste par celui de l'exécution; le poète, par la langue qui répond le mieux à la sienne [1]. »

Tel est le jugement qu'en porte un musicien éminent, un professeur habile et, j'ajoute, un véritable psychologue en ce qui touche les faits relatifs à ce genre de production. Mais précisément parce que M. Eugène Sauzay a une très haute idée de la valeur artistique du quatuor, il s'empresse de déclarer qu'il n'est pas facile de trouver un véritable auditeur de cette œuvre instrumentale. « Tout le monde entend, dit-il, mais peu écoutent, et un plus petit nombre encore comprend. Il est vrai de dire que les conditions d'une audition parfaite sont aussi nombreuses que compliquées, et d'autant plus difficiles à remplir qu'elles exigent une sorte d'abnégation de soi-même. Un auditeur attentif, instruit, sans prétention, sans pédantisme, sans parti pris d'admiration ou de répulsion, sensible et sympathique aux beautés de l'œuvre, entrant dans l'esprit de l'exécutant pour y faire germer l'éloquence, écoutant bien pour lui-même sans s'imposer aux autres, enthousiaste et discret, est, au point de vue qui nous occupe, un parfait musicien, un type rare que peut seul réaliser un heureux mélange d'instinct et d'expérience [2]. » Ce type, l'excellent livre de M. Sauzay a pour but de le préparer, de l'instruire, de le former. Et comme l'exécutant est ici pareillement un auditeur qui s'écoute lui-même, qui écoute ses compagnons, qui écoute enfin la composition elle-même avec le désir de la goûter et le besoin de la comprendre, il se trouve que c'est à l'exécutant non moins qu'à l'auditeur que M. Eugène Sauzay trace « la route la plus simple et la plus sûre pour arriver à une complète intelligence de l'œuvre » [3].

La complète intelligence de l'œuvre est, nous croyons l'avoir établi dans des études précédentes, l'interprétation aussi exacte que possible qu'en donne à l'auditeur son imagination musicale. C'est donc en réalité l'imagination interprétative appliquée au quatuor que le savant professeur vise à guider, à éclairer, à seconder. Voyons comment il va s'y prendre.

Pour initier son lecteur au sujet du quatuor, il a recours à l'analyse. Il dit d'abord quel est le nombre, quel le caractère, quelle la forme et quel le mouvement de chacun des morceaux qui composent

1. Eug. Sauzay, *Haydn, Mozart, Beethoven,* étude sur le quatuor, p. 22.
2. Eug. Sauzay, ouvrage cité, p. 25.
3. Même ouvrage, p. 27.

le quatuor. Puis il arrive aux instruments du quatuor. Jusqu'ici nous n'avons rien rencontré, dans nos lectures, qui contienne autant d'observations psychologiques fines et justes et qui éclaire le sujet d'un jour aussi vif.

« Quelles sont les ressources instrumentales du quatuor proprement dit, et leur valeur individuelle et relative?

« Deux violons, un alto, un violoncelle. Mais qu'on ne s'y trompe point, ce petit orchestre renferme une puissance mystérieuse qu'on ne lui supposerait pas. Ces quatre *voix* sont à la fois quatre *esprits* qui chantent, parlent, discutent ou s'harmonisent sous l'influence qui les domine [1]. »

Que l'on y réfléchisse : voilà un musicien de premier mérite, plein d'expérience, de sagacité, procédant par voie d'analyse. Il s'applique à former l'auditeur parfait du quatuor; afin d'y réussir, il propose à l'imagination de cet auditeur de voir dans quatre instruments d'abord quatre voix; et non seulement quatre voix, mais les voix de quatre esprits; et non seulement les voix de quatre esprits, mais les voix de quatre esprits qui chantent; bien plus, qui parlent; bien plus encore, qui discutent. Tout de suite, vous êtes en présence de personnages vivants; vous entendez leurs voix; si vous ne percevez pas leurs mots, vous savez qu'ils parlent, et qu'en parlant ils discutent. Imaginez maintenant telle discussion, telle émotion, telle passion qu'il vous plaira; vous avez un cadre, des interlocuteurs, une action. Quoi de plus intéressant, de plus lumineux? Tout à l'heure, nous y noterons avec le même soin un autre intérêt, celui des sonorités agréables en même temps que parlantes, et des combinaisons que l'oreille aimera en même temps que les expliquera l'imagination.

Il importe de remarquer que notre théoricien psychologue ne met aucune atténuation à son langage lorsqu'il nous dit que « ces quatre voix sont à la fois quatre esprits ». S'il nomme ainsi les instruments du quatuor, il n'entend nullement faire une métaphore. Ses expressions veulent être prises au pied de la lettre. La preuve en est qu'il les répète sans y joindre aucun *pour ainsi dire*. Non seulement il maintient que ce sont là quatre esprits qui chantent et qui parlent chacun avec sa voix, mais il va nous apprendre en quoi, par quel rôle, par quel caractère chacun diffère des trois autres.

« Au premier violon appartient de droit le choix et la responsabilité du mouvement, l'indication du caractère général de l'œuvre,

1. Même ouvrage, p. 19.

l'initiative de la *phrase;* toutes conditions dont dépend essentiellement l'ensemble moral et matériel du quatuor.

« Il doit, comme un chef d'orchestre, dominer l'ensemble, entraîner ou retenir, mais cependant être toujours prêt à abdiquer, pour reprendre au moment voulu le rôle d'accompagnateur; sans cette souplesse d'autorité du premier violon, qualité plus rare qu'on ne pense, le quatuor n'est plus *une conversation*, mais tourne bien vite à une *querelle* dans laque le, entraîné par l'exemple du chef, chacun écrasant et dominant son voisin, triomphe égoïstement sur les ruines de l'œuvre [1]. »

Quels sont les mots qui éclairent ce paragraphe et qui nous révèlent la fonction et le devoir de ce premier instrument? Ceux que j'ai soulignés; et ceux-là, *phrase, conversation*, *querelle*, se rapportent tous à la forme, à la communication, à l'échange, à la passion des paroles humaines.

Même procédé à l'égard de l'instrument qui vient ensuite. « Le second violon, *confident* naturel du premier, est cependant, malgré son rôle modeste, appelé à tout moment à dominer à son tour dans cette conversation musicale [2]. »

Le troisième esprit du quatuor, l'alto, a un rôle qui est tout de *conciliation*. C'est à sa voix douce et plaintive que l'on confie ces notes dont la sensibilité plaintive ne peut être traduite ni par la voix dominante du violon, ni par la fermeté puissante de la basse.

Enfin le quatrième esprit, le violoncelle, est sans doute, par sa voix grave, basse d'accompagnement; mais il est aussi partie chantante; et son importance égale presque celle du premier violon [3].

Peut-on comprendre ainsi et bien goûter cette conversation chantée par des esprits dont on entend la voix, mais non les paroles? peut-on la savourer au milieu d'un nombreux auditoire? « La meilleure condition pour bien goûter ce genre de musique, c'est l'intimité dont le charme s'allie si bien au naturel et à la simplicité des maîtres..... Quelle impression charmante qu'un début de quatuor dont l'harmonie relie spontanément les esprits, rattache à la même idée les âges et les caractères différents, *et change en un instant la situation de l'âme!* » Oui, mais cet effet se produit « surtout dans ces aimables réunions d'artistes et d'amateurs, où le culte de l'art est traditionnel, dans ces réunions intimes, composées d'amis choisis, habitués dès l'enfance à pratiquer le beau sous toutes ses

1. Ouvrage cité, p. 19.
2. Même ouvrage, p. 20.
3. Même ouvrage, p. 21.

formes,... d'esprits éclairés dont l'admiration sympathique touche et inspire l'exécutant; c'est là que se trouve, sans contredit, le vrai plaisir du quatuor, et qu'il atteint sa plus complète expression[1] ».

M. Eug. Sauzay est un de ces esprits éclairés. Il a pratiqué le beau sous toutes ses formes; il est exécutant, professeur, savant, critique. Voyons comment il comprend les quatuors des maîtres; demandons-lui ce qu'il y conçoit, ce que s'y représente son imagination interprétative.

Le voici d'abord en présence de compositions sans titres et sans paroles explicatives. Il explique l'*andante* du troisième des quatuors dédiés par Beethoven au comte Rasoumowski. L'indication principale est : *andante quasi allegretto*. « Vient pour *andante* un thème doux et triste comme les chants des peuples du Nord, où semblent éclater par instants toutes les douleurs de l'artiste[2]. » Dans ce bref commentaire, il y a deux parties. La première ne signale que ce que la musique, sans plus, réussit à exprimer : la douceur et la tristesse, indéterminées et vagues. La seconde contient un trait de caractère, une détermination, l'expression au moins probable de toutes les douleurs de Beethoven. D'où vient ce surcroît d'expression? Assurément de l'imagination interprétative du musicien psychologue. Mais cette imagination a puisé les éléments de cette interprétation dans le souvenir de la biographie de Beethoven, souvenir qui a fait l'office de livret, de programme. Et n'est-il pas évident qu'en l'absence de ce souvenir l'interprétation eût été moins claire, l'intelligence du morceau plus vague et la jouissance esthétique moindre? Si je crois entendre Beethoven lui-même gémir mélodieusement, je suis plus intéressé, plus ému que si je ne pense entendre que des plaintes d'instruments sonores, et même que si je me figure écouter simplement les confidences doulourenses d'esprits inconnus.

Ce procédé interprétatif est si naturel, si efficace qu'il est employé toutes les fois que rien ne s'y oppose. Beaucoup d'exemples pourraient être invoqués ici. J'en emprunterai encore un à M. Eug. Sauzay. Il écrit les lignes suivantes à propos du quatuor de Beethoven dédié à Zmeskall de Domanovetz : « L'unité de pensée qui relie les divers morceaux de cette œuvre puissante, remplie de tristesse et de passion, en fait un poème dont Beethoven seul peut être le héros[3]. » Nos remarques seront les mêmes qu'au sujet du com-

1. Ouvrage cité, p. 23.
2. Ouvrage cité, p. 129-132.
3. Ouvrage cité, p. 134.

mentaire cité tout à l'heure. L'interprétation du critique est à deux degrés. D'abord elle ne constate que de la tristesse et de la passion en général; puis elle déclare que Beethoven seul a pu éprouver une telle tristesse passionnée. Ce qui était général, elle l'individualise. Par là cette musique devient plus vivante et d'un plus profond intérêt; elle se fait mieux comprendre et sentir. Or la source de cette clarté est, cette fois encore, la connaissance qu'avait l'interprète de la sensibilité très particulière de l'âme de Beethoven. Cette connaissance était une sorte d'éclaircissement en paroles ajouté à la musique.

Longtemps avant M. Eug. Sauzay, Berlioz a donné l'exemple d'interpréter la musique de chambre en imaginant, sous les sons des instruments du quatuor, ou sous les sons du piano qui équivaut à un petit orchestre, un être dont la musique est la voix, qui parle en chantant et duquel le chant, même sans qu'on entende aucune parole, a l'accent des paroles tristes ou gaies, mélancoliques et sombres ou joyeuses, agitées ou apaisées. Dans un très profond morceau sur les trios et les sonates de Beethoven, il reconnaît d'abord le caractère éminemment personnel de ces œuvres puissantes et la difficulté d'en saisir le sens et de les jouer : « Là, dit-il, et seulement là, Beethoven n'ayant plus en vue un auditoire nombreux, le public, la foule, il semble avoir écrit pour lui-même avec ce majestueux abandon que la foule ne comprend pas, et que la nécessité d'arriver promptement à ce que nous appelons l'effet doit altérer inévitablement. Là aussi la tâche de l'exécutant devient écrasante, sinon par les difficultés du mécanisme, au moins par le profond sentiment, par la grande intelligence que de telles œuvres exigent de lui; il faut de toute nécessité que le virtuose s'efface devant le compositeur, comme fait l'orchestre dans les symphonies; il doit y avoir absorption complète de l'un par l'autre; mais c'est précisément en s'identifiant de la sorte avec la pensée qu'il nous transmet que l'interprète grandit de toute la hauteur de son modèle [1]. »

Mais comment l'exécutant, le critique, l'auditeur arriveront-ils au profond sentiment, à la grande intelligence, à l'identification avec la pensée de l'auteur, que réclament ces œuvres écrites pour une élite?

Berlioz remarque en premier lieu la physionomie purement musicale, le caractère expressif quant au sentiment en général : « Il y a, dit-il, une œuvre de Beethoven connue sous le nom de sonate en *ut*

1. Berlioz, *A travers chants*, p. 65.

dièze mineur, dont l'*adagio* est une de ces poésies que le langage humain ne sait comment désigner. » Cependant le critique y trouve un caractère *solennellement triste*, puis *une sorte de lamentation*, puis *le calme de la tristesse*. Quoique Berlioz prétende qu'il ne sait comment qualifier cette poésie musicale, les mots que j'ai soulignés sont bien des désignations, des déterminations. Accordons seulement que ce sont des déterminations générales et encore vagues. Aussi ne s'en contente-t-il pas; et Liszt, qui jouait l'*adagio*, ayant consenti à n'y rien changer, à ne pas faire briller son doigté, même à laisser éteindre les lumières, voici comment une réunion de quelques amis, hommes de cœur et d'esprit, comprirent l'*adagio :*

« Alors, au milieu des ténèbres, après un instant de recueillement, *la noble élégie*, la même que Liszt avait autrefois si étrangement défigurée, s'éleva dans sa simplicité sublime; pas une note, pas un accent ne furent ajoutés aux accents et aux notes de l'auteur. C'était l'ombre de Beethoven, évoquée par le virtuose, dont nous entendions la grande voix. Chacun de nous frissonnait en silence et, après le dernier accord, on se tut encore,... nous pleurions [1]. »

Supposez que Berlioz, Liszt et leurs amis n'eussent jamais entendu de quatuor ni de sonate de Beethoven; supposez que Beethoven, son caractère, ses tristesses leur eussent été inconnus; supposez, par conséquent, que tous les éléments d'une explication intérieure, d'un programme mentalement esquissé leur eussent manqué, que serait-il arrivé? Ce qui serait advenu, nous le dirons tout à l'heure.

« Le prince Galitzin (à la demande de qui Beethoven avait composé ces quatuors) les envoya à Baillot, avec prière de lui donner son avis sur ces dernières compositions du maître. C'est de la réponse à cet envoi qu'est extrait le passage que nous citons.

« Voici comment Baillot les définit : « Beethoven vous introduit dans un nouveau monde; vous traversez des régions sauvages, vous longez des précipices; la nuit vous surprend; vous vous réveillez et vous êtes transporté dans des sites ravissants; un paradis terrestre vous entoure, le soleil luit radieux pour vous faire contempler les magnificences de la nature [2]. »

Telle est l'interprétation suggérée à un grand maître par son imagination qu'ont excitée les quatuors en question.

Mais plusieurs les ont expliqués autrement : « Pour les uns, ces dernières œuvres ne sont plus que le résultat incomplet de la vie

1. Berlioz, *A travers chants*, p. 67.
2. Eug. Sauzay, ouvrage cité, p. 134-136.

douloureuse de leur auteur; les autres, au contraire, y voient l'idéal réalisé, le point de perfection du maître [1]. »

Donc les auditeurs éclairés, experts, et surtout familiarisés avec ces œuvres, les ont interprétées au moyen de leur imagination, quoiqu'ils s'en soient donné des explications différentes; ils les ont comprises, quoique de diverses manières; ils en ont joui, quoique à des degrés inégaux. Mais ceux que nous avons tout à l'heure supposés dépourvus de préparation et de lumière, qu'ont-ils éprouvé?

« Ce fut par le quatuor en *ut dièze mineur* que Baillot voulut initier son public à ces merveilleuses œuvres (séance du 24 mars 1829). Mais on conçoit facilement que la première audition de cette musique, si différente de celle qu'on entendait d'ordinaire à ces séances, dut plus étonner que charmer, et, malgré l'admiration que Baillot professait pour ces quatuors et son désir de faire comprendre les beautés dont il devinait tout l'avenir, il dut céder à la demande de son auditoire et renoncer pour le moment à les faire entendre au public [2]. »

Un auditoire semblable à celui de Baillot par le goût et l'intelligence, écoutant aujourd'hui, en 1888, ce quatuor, même pour la première fois, demanderait-il que cette composition fût biffée sur le programme du concert? Assurément non. Sur-le-champ il en comprendrait des passages, il en goûterait le charme sévère; il réclamerait au contraire de nouvelles auditions, afin de mieux entrer dans la pensée du maître, de mieux sentir les mâles beautés de cet austère style musical. La raison en est claire : l'éducation de cette classe d'auditeurs est plus avancée de nos jours; mais comment, par quels moyens s'est-elle faite? Quel est le résultat des auditions répétées, sinon de rendre l'écoutant plus attentif aux formes expressives, aux mouvements variés, aux nuances dans l'intensité, et de l'amener à saisir dans les différences sonores des significations différentes? Pour celui qui ne comprend pas, un *adagio* ne signifie rien; pour celui qui comprend, il signifie quelque chose, il pleure, il gémit, il se plaint, il s'indigne, il devient la voix de quelqu'un, il est quelqu'un. Et à quelqu'un qui a une voix pénétrante et qui se plaint, il est difficile de ne pas s'intéresser. Tel est l'un des fruits des auditions répétées. Ce fruit, il vaut mieux le cueillir promptement que tard ou pas du tout. Un simple titre aidera à le goûter plus vite. Avec un titre, on pourra faire l'économie de plusieurs auditions préparatoires ou jouir davantage à chaque audition nouvelle. On en-

1. Même ouvrage, p. 134.
2. Même ouvrage, p. 136.

tendra de la musique pleine, vivante, au lieu d'entendre des sonorités agréables, mais abstraites, au lieu d'assister à des déroulements de syllogismes symphoniques qui donnent toujours envie de s'écrier : « Mais qu'est-ce que cela veut donc dire? »

Ce n'est pas que j'aie la moindre intention de nier l'intérêt, le charme spécial des belles combinaisons musicales. Je les reconnais hautement et j'y insisterai bientôt. Elles constituent éminemment la forme musicale en elle-même. Je chercherai si ces formes, même les plus savantes, sont sans fond même pour le connaisseur exercé et subtil. Des aveux involontaires et cependant complets seront à enregistrer à ce sujet. Ce que je désire bien noter dès à présent, c'est que la moindre indication verbale est une lumière pour l'exécutant chargé d'interpréter la composition avec son instrument; c'est qu'un titre, quelques mots écrits sur la partition du quatuor et sur le programme diminueraient considérablement la peine, augmenteraient le plaisir de l'auditeur et en feraient plutôt un admirateur ravi et un juge compétent.

Les maitres ne l'ont pas tous su d'assez bonne heure. Ils n'ont pas tous, ni assez souvent pris leurs précautions pour être accessibles. Leur réputation en a quelquefois pâti, et aussi notre plaisir. A l'époque de la jeunesse ou de la maturité florissante, on a confiance; on compte qu'on sera deviné, compris, traduit grâce à la vertu seule de l'art où l'on excelle. Si, par cas, on est incompris, on ne se reproche pas d'avoir été peu clair; on maudit, on traite avec mépris l'ignorance et la sottise du public. Vient toutefois l'expérience; sans en avoir pleine conscience, le compositeur se laisse conseiller par elle. Plus conciliant, plus traitable, plus défiant de ses propres forces, surtout vers le déclin, il se résigne à des éclaircissements tardifs; il s'explique, il se commente lui-même. Ou bien, s'il ne tarde pas, c'est qu'il tient infiniment à gagner les cœurs en passant par l'intelligence. Dans les deux cas, instinctivement, sinon par calcul, il a recours aux mots. D'éclatants exemples le prouveut. Dira-t-on que ce sont des exceptions? Oui, malheureusement. Il aurait fallu que ce fût la règle, puisque cette règle parait de jour en jour plus raisonnable.

Le dernier quatuor de Haydn, composé seulement d'un premier morceau et d'un menuet, offre cette particularité qu'il porte une phrase vocale, il a pour titre dans la collection Imbault : Canon, par Haydn. Les paroles de cette phrase sont celles-ci : Hin ist alle meine Kraft; alt und schwach bin ich. — Toute ma force est perdue; je suis vieux et faible. « Si l'on en croit Carpani, ami et historien de Haydn (dit M. E. Sauzay), il aurait employé cette phrase dans

une intention non scientifique, mais touchante. « Ce sont, dit Car-
« pani, ces quatre mesures que Haydn, *vieux et faible*, et ne pou-
« vant plus sortir de son jardin de Gumpendorff, envoyait, comme
« billet de visite, à ses amis pour se rappeler à leur souvenir. » Prenons-les donc aussi comme un adieu affectueux du maître au monde qu'il avait charmé et un regret de ne pouvoir plus y réussir; aveu d'impuissance victorieusement démenti par les deux quatuors qui terminent la collection [1]. »

Quelle qu'en soit la cause réelle, l'adjonction de ces paroles à une musique de ce genre tendait évidemment à en rendre la signification plus précise, partant plus compréhensible et plus attendrissante.

De ce morceau de Haydn, accompagné de quelques paroles, M. Eug. Sauzay rapproche la conclusion du quatuor de Beethoven dédié à Jean Wolfmeier [2]. « Beethoven, dans ce dernier quatuor, a trouvé, plus encore que dans les précédents, l'expression de ce style grave et doux où il dépouille toute pensée du monde, pour ne plus regarder qu'en dedans de lui-même, dans ce livre mystérieux où lui seul sait lire.

« Ce quatuor finit par un *allegro*, dont il expose les deux principales idées avec l'inscription suivante :

Muss es seyn?	*Es muss seyn.*	*Es muss seyn.*
Le faut-il?	Il le faut.	Il le faut.

« On le voit, Beethoven, comme Haydn, en terminant sa carrière, ajoute quelques paroles à ce que raconte si bien sa musique. Mais à cet adieu s'imprime, dans la phrase musicale comme dans la phrase écrite, la diversité de leur esprit et de leur caractère.

« Chez Haydn, c'est une sorte de tristesse modeste et résignée : « Ma force est perdue; je suis vieux et faible. » Chez Beethoven, c'est comme un doute anxieux, un dernier effort dans sa lutte avec l'inconnu : « Le faut-il? Il le faut [3]. »

Ces lignes, d'une si juste perspicacité, font bien voir quelle clarté psychologique et quel vivant attrait peut acquérir la musique de quatuor, quand l'auteur s'y révèle lui-même par quelques paroles jaillissant du fond de son âme. Comment nier qu'Haydn et Beethoven aient eu conscience de l'effet qu'ils obtiendraient par ce moyen? Et si ce moyen est tellement efficace en cet endroit, pourquoi ne le serait-il pas d'ordinaire dans les compositions du même genre?

1. Eug. Sauzay, ouvrage cité, p. 70.
2. Œuvre 135.
3. Eug. Sauzay, ouvrage cité, pp. 154-156.

M. de Lenz est d'accord avec M. E. Sauzay et avec nous lorsqu'il écrit : « Mendelssohn occupe une place hors ligne dans la musique de chambre. Le quatuor en *la mineur*, bâti sur la mélodie : « Ist es wahr? » est une intime et délicieuse conversation des quatre instruments sur l'amour dans les données germaniques [1]. »

Les maîtres donnent parfois à telle ou telle partie du quatuor un véritable titre; et il est arrivé que le titre a pris l'importance d'un programme. L'*adagio* du sixième des quatuors dédiés au prince Lobkowitz par Beethoven est intitulé : *Malinconia.* « A combien de pages de Beethoven pourrait s'adapter ce titre, dit M. E. Sauzay. Mais ici n'a-t-il pas voulu, par le rapprochement de deux rythmes (différents de caractère), exprimer ce mélange de joie et de tristesse qu'offre la vie, mais où néanmoins domine pour lui le dernier de ces sentiments, comme l'indique son titre? La basse, dans sa marche ascendante, ne semble-t-elle pas, en gravissant ainsi péniblement chaque échelon de la gamme chromatique, porter tout le poids de cette mélancolie [2]. »

Afin d'apaiser ceux qu'irrite l'ombre d'un titre, supposons que le mot *Malinconia* n'ait pas été écrit là par Beethoven; allons plus loin, admettons que l'auditeur ignore que cet *adagio* soit de Beethoven; il ne restera que la musique. Cette musique sera profondément triste; mais de quelle tristesse? L'auditeur ne le saura pas. Et de qui sera-ce la tristesse? Il ne pourra le deviner. Prétendra-t-on qu'il n'en jouira que davantage? Alors dites tout de suite qu'un opéra sans paroles, s'il en existait un, serait l'opéra par excellence. Quant aux amateurs qui s'insurgent contre toute précision et qui vont s'écriant : « Mais si j'aime le vague, moi? » nous leur répondrons à loisir un peu plus tard. En ce moment nous ne leur dirons qu'un mot : la musique est par elle-même vague; c'est une admirable qualité s'il s'agit d'exprimer quelque chose de vague. S'il s'agit d'exprimer quelque chose d'un peu précis, c'est une impuissance. Quoi de plus raisonnable que d'y remédier par un mot, par quelques mots? Loin d'y perdre, la musique y gagne, et aussi l'auditeur. Vous croyez la défendre; vous la trahissez.

Plus Beethoven avance dans sa carrière, plus il approche de sa fin, plus il craint de n'être pas compris et plus il veut l'être; il redouble de précautions afin de s'assurer qu'il le sera. A l'œuvre 127 commence la série de ses derniers quatuors. « On y remarque un caractère musical nouveau, un sentiment intime et délicat que

1. De Lenz, *Beethoven et ses trois styles*, tome I, page 142.
2. E. Sauzay, ouvrage cité, page 124.

peut seul traduire le mot *teneramente* (avec tendresse), placé au début de ce quatuor. » — « Ajoutons ces indications, multipliées à dessein, de l'auteur à l'exécutant. Ici tout est réglé à l'avance : les accents d'abord accumulés et subdivisés presque dans chaque mesure ; et aussi les caractères et les mouvements, dont les explications ingénieuses entrent dans les nuances de plus en plus intimes, et en quelque sorte philosophiques : « *Moderato lusinghiero*; *semplice*, op. 131. — *Appassionato; intimissimo sentimento*, op. 132. — *Allegro commodo*, op. 127. — *Cantato tranquillo; grave ma non troppo*; tratto, op. 135. — *Vivace ma serioso*, op. 95, etc. » — « Ce procédé est caractéristique, fait observer M. E. Sauzay. Toutes ces précautions nombreuses, ajoute l'éminent commentateur, ces conseils impérieux du maître sont là pour assurer l'interprétation fidèle, pour donner la clef d'un style profond mais complexe, et qui tend à élargir jusqu'à des horizons inconnus le domaine de l'expression musicale [1]. »

Quoi de plus net? Toutes ces explications sont philosophiques, c'est-à-dire psychologiques. Ce sont autant de désignations d'états de l'âme, de sentiments, de degrés de sentiments. Pourquoi faire? Pour assurer l'interprétation fidèle, lisez l'intelligence, la compréhension exacte du style de ces compositions. Et qui donc niera que ces expressions, si variées et si précises dans la nuance, soient des sortes de petits programmes, en jouent le rôle et en produisent l'effet?

Aussi arrive-t-il que, lorsqu'elles ne suffisent pas tout à fait, le maître, loin de les abandonner, les complète en y joignant ce qui est bien, sous forme de titre, un programme véritable. Il y a dans le quatuor dédié au prince Galitzin, op. 132, un *molto adagio* dont le thème principal est un *plain-chant* dans le mode lydien (cinquième ton de l'Église, en *fa majeur*, sans l'emploi du *si bémol*).

« Beethoven indique par ce titre : *Canzona di ringraziamento in modo lidico, offerta alla Divinità da un guarito*, qu'il a pris pour sujet la prière d'actions de grâces d'un convalescent, et, comme on le voit par la phrase, *sentendo nuova forza*, paraît essayer le retour de ses forces dans l'*allegretto* qui coupe les variantes de l'*adagio*. Beethoven composa ce morceau au sortir d'une grave maladie en 1825 [2]. » Après avoir lu cette courte, mais intime confidence, écoutons le morceau avec une attention recueillie; Beethoven nous deviendra présent; la musique discrète du quatuor nous sera comme

1. Eug. Sauzay, ouvrage cité, page 140.
2. Même ouvrage, page 148.

l'accent de sa voix pieusement reconnaissante. C'est lui-même qu'il nous semblera entendre racontant sa maladie, sa guérison, et remerciant ce Dieu auquel il croyait de toute sa force, et dont il aimait à dire que son art le rapprochait de son infinie bonté. Il faudrait être singulièrement systématique et, qu'on nous passe le mot, musicolâtre, pour préférer ce *molto adagio* tout sec, tout nu, dépouillé de l'éloquence de son beau titre. Dira-t-on que ces deux lignes de mots italiens sont plutôt une cause de distraction et empêchent l'auditeur de s'abandonner sans réserve aux séductions instrumentales de l'œuvre? Nous plaindrions celui qui serait incapable de se saisir d'abord de la forme, et, cela fait, de goûter l'expression musicale de la pensée et du sentiment. Les deux éléments de la composition se fondent d'eux-mêmes en un tout homogène pour quiconque est à la fois assez intelligent et assez musicien.

Non seulement les maîtres veulent être compris des autres, mais ils tiennent à bien s'entendre avec eux-mêmes, parce qu'ils en ont besoin. L'écrivain qui compose une œuvre littéraire se trace un plan. Autour de la pensée maîtresse, il ordonne les idées secondaires, et même, autour de celles-ci, il dispose d'avance certains détails sans les développer. De la sorte, il sait toujours où il en est, il suit sa route et ne s'égare pas en digressions parasites. Sans doute, à côté de chaque alinéa, il ne s'amuse plus à mettre en marge la partie de son sommaire qui s'y rapporte. Quelquefois même il modifie son esquisse chemin faisant. Mais enfin l'utilité de cette esquisse est incontestable. Si tous les grands musiciens nous avaient laissé leurs Mémoires et y avaient décrit leur manière de procéder, nous verrions qu'ils avaient eux aussi leur croquis indiqué, leur sommaire directeur au moins dans la tête. Quant à Beethoven, nous avons à cet égard quelques renseignements. « Nous savons, dit M. V. Wilder, qu'en écrivant ses sonates ou ses symphonies, le maître avait l'habitude de se tracer une sorte de scenario, et de se proposer un sujet déterminé. Ce faisant, il n'avait nullement l'intention de rendre sensible, au moyen de ses mélodies, la pensée qui les avait fait éclore; il voulait seulement que la scène qu'il avait devant les yeux éveillât et soutînt son inspiration [1]. » Parfaitement dit. Mais puisque quelques lignes éveillent, soutiennent, dirigent l'inspiration d'un tel génie, pourquoi donc quelques lignes courtes, discrètes, pourquoi deux ou trois mots significatifs ne serviraient-ils pas à soutenir, à diriger l'interprétation de l'exécutant et de l'auditeur, et cela sans nuire nullement à la musique qui garderait ses droits et son influence pré-

1. Wilder, *Beethoven, sa vie et son œuvre*, page 285.

pondérante? On réplique : « La musique instrumentale doit pouvoir vivre par elle-même; sans quoi il est plus simple de la transformer en musique vocale [1]. » Parler ainsi, c'est poser deux extrêmes et n'admettre point de milieu. Cependant, quoi qu'on dise, ce milieu existe; le compositeur le reconnaît, qu'il y consente ou non, par cela seul qu'il indique ne fût-ce que le mouvement du morceau. Il le reconnaît plus explicitement par un titre, par une ou deux lignes. Que l'on blâme les auditeurs qui, pendant l'exécution, feuillettent leur programme au lieu d'écouter et font ainsi un bruit qui trouble et agace leurs voisins, que l'on se moque même d'eux, à la bonne heure. Mais c'est chez eux, avant le concert ou avant le quatuor, qu'ils doivent étudier partition et programme. Ils n'apportent alors qu'une disposition efficace qui les rend plus ouverts au sens de l'œuvre, plus sensibles à ses beautés, meilleurs appréciateurs de ses qualités techniques. Et quelle préparation excellente si l'on a pu et su lire d'avance la partition!

A quel point il est naturel aux musiciens compétents de chercher à interpréter la musique de chambre, et notamment les sonates, au moyen des sentiments connus et de certaines paroles des maîtres, nous en avons l'aveu involontaire dans la page suivante de M. V. Wilder.

« Son isolement (de Beethoven en 1818) le faisait de plus en plus sombre et le plongeait de jour en jour dans une mélancolie profonde.

« Nous en trouvons la preuve dans les annotations désespérées qu'il inscrivait sur son carnet et qui restent comme un vivant témoignage de ses souffrances. Dans l'un de ses cahiers de conversation, daté de 1818, on lit cet appel navrant où se révèle tout son désespoir :

« O mon Dieu! mon rempart, ma défense, mon seul refuge! Tu lis dans les profondeurs de mon âme, et tu sais les douleurs que j'éprouve lorsqu'il faut que je fasse souffrir ceux qui veulent me disputer mon Charles (son neveu), mon trésor! Entends-moi, être que je ne sais comment nommer, exauce l'ardente prière du plus malheureux de tous les mortels, de la plus infortunée des créatures!

« Je ne sais si je me fais illusion, dit M. V. Wilder, mais il me semble que cette prière touchante, que ce cri de détresse a été traduit, en langage divin, dans l'*adagio* de la sonate en *si bémol* (œuvre 106) que Beethoven écrivait au mois d'avril 1818 [2]. »

Que l'amateur le plus déclaré de la musique pure se joue ou se fasse jouer cet adagio, après avoir lu la page de M. V. Wilder; je le

1. Même ouvrage, page 284.
2. V. Wilder, *Beethoven*, etc., page 417.

mets au défi de ne pas trouver dans le morceau un charme d'émotion que ne lui aurait point apporté le texte seul écrit sur la portée. Et en même temps, ce texte, bien rendu au piano, n'aura rien perdu, rien absolument, de sa beauté propre. Tout en valant par la lumière de ce rapprochement, il vaudra autant par lui-même, pour ne pas dire davantage.

Nous ne sommes pas au bout des objections faites déjà ou qu'on fera certainement en nous lisant. Celles qui viennent des maîtres eux-mêmes réclament une attention spéciale. Les maîtres eux-mêmes ont beau résister cependant; la nature des choses est plus forte qu'eux et se charge de les réfuter. Nous en citerons en preuve un curieux exemple.

Au nombre des pièces de musique appartenant au genre dont nous nous occupons en ce moment, se rangent les compositions que l'on joue encore plus au salon, en petit comité, qu'au concert, et que l'on nomme, en France, romances sans paroles, et, en Allemagne, *Lieder ohne Worte*. Félix Mendelssohn a écrit un nombre considérable de ces chants, dont la plupart sont d'un charme exquis et d'une rare fraîcheur. Il n'avait donné de titre qu'à très peu de ces romances purement instrumentales. Mais voilà que plusieurs d'entre elles, par leur caractère, par leur tour mélodique, par l'originalité de l'accompagnement, appelaient si naturellement le titre qu'elles ne portaient pas, que les éditeurs, obéissant à ce besoin impérieux de clarté que satisfait une qualification, un nom, un mot, osèrent imposer des titres aux chants sans paroles du maître. Celui-ci protesta énergiquement; il déclara que ces titres n'étaient pas de sa main et qu'il les réprouvait. Pour quelques-uns, il avait raison, en ce sens que ces titres ne répondaient pas à l'expression musicale des pièces; et il arriva que ces noms tombèrent d'eux-mêmes. Pour d'autres, les éditeurs avaient si bien choisi et si bien traduit en un ou deux mots la signification naturelle du chant, que le public, se faisant leur complice, ces titres heureusement imposés aux romances sont restés, restent, resteront en dépit des réclamations de Mendelssohn.

L'auteur est mort depuis longtemps [1]; ces dénominations qu'il avait répudiées lui ont survécu. Tous les amateurs cultivés, instruits, savent aujourd'hui quels sont les chants sans paroles intitulés : la *Fileuse*, la *Sérénade*, la *Marche funèbre*, la *Chasse*, et, dès que le titre est prononcé, ils sont en état de chanter le principal motif au moins. Quel profit Mendelssohn a-t-il tiré de sa résistance? En quoi

1. Le 4 novembre 1847.

la persistance des éditeurs et du public a-t-elle nui à ces œuvres ravissantes? Et quelle illusion était la sienne de croire qu'il empêcherait les auditeurs d'interpréter des mélodies selon leur imagination. Au lieu de s'entêter à penser et à écrire que la musique se suffit absolument [1], et même qu'elle est plus définie que le langage parlé [2], il eût été plus sage de donner lui-même à ses chants sans paroles, le titre qu'ils comportaient, comme il l'a fait d'ailleurs, en se contredisant lui-même, pour trois de ses compositions : les *Chants des gondoliers vénitiens;* le *Wolkslied*, et la *Chanson du printemps* [3]. Le public aurait, sans hésiter, accepté ces titres, et l'auteur n'aurait pas eu l'ennui de voir plusieurs de ses œuvres interprétées à rebours, baptisées à contre-sens. Combien M. Saint-Saëns nous semble mieux inspiré et plus avisé, lorsqu'il nomme le *Rouet d'Omphale* une pièce qui, sans imiter un rouet exactement, ce qui ne serait plus du tout de la musique, éveille cependant par le rythme l'idée d'un rouet que l'on tourne. Est-ce que malgré ce titre la pièce n'est pas un chef-d'œuvre? Si le titre n'y était pas, le public l'y mettrait. Ne vaut-il pas mieux que l'auteur soit lui-même le parrain de son ouvrage?

Je suppose que j'habite le second étage d'une maison de Paris. Au premier, au-dessous de mon cabinet de travail, une jeune fille chante une romance, mais je n'entends aucune parole. La voix est fraiche, bien timbrée : de là pour moi un plaisir; la mélodie est jolie : de là pour moi un autre plaisir; la jeune voix exécute à ravir cette mélodie : troisième plaisir. Un ami entre chez moi et il me dit : « Ce que chante là votre voisine, c'est la *Matinée de mai*, *de Melchior* [4]. » Tout aussitôt une foule d'images riantes, heureuses, naissent dans mon esprit. Je n'entends pas plus que précédemment les paroles de la romance; mais je ne m'en inquiète pas. Mon imagination se forge elle-même un charmant poème sans mots, sans vers, sans rimes. Et ce poème, né de trois mots, donne à la musique une substance, une moelle et un intérêt aimable qui me causent un quatrième plaisir. Or ces quatre mérites réunis du timbre, de la mélodie, de l'exécution et enfin du sujet suscité par ce titre, la *Matinée de mai*, ces quatre mérites se mêlent, se fondent en un charme complexe, mais unique. C'est toujours une voix sans paroles *pour moi*, et pourtant les trois mots lui ont communiqué un sens qui, grâce à mon

1. Voy. *la Musique en Allemagne; Mendelssohn*, par Camille Selden, p. 120.
2. *Lettre de Félix Mendelssohn à Souchay*, 15 octobre 1841, citée par Ernest David, *les Mendelssohn-Bartholdy*, p. 106.
3. Même ouvrage, p. 107.
4. Titre et nom supposés par moi.

imagination, me contente et me plaît autant, peu s'en faut, que la même romance, si j'en saisissais les paroles, les vers, les rimes. L'ami qui m'a fait connaître le titre, non seulement n'a pas gâté mon premier plaisir; il l'a, au contraire, complété et même agrandi.

Changeons d'hypothèse. Dans mon cabinet de travail, à mon piano, un ami, parfait virtuose, exécute un *lied* de Mendelssohn. Le piano est d'une sonorité merveilleuse; premier plaisir pour moi. Le *lied* est un chef-d'œuvre de mélodie et d'harmonie; second plaisir pour moi. L'exécutant joue en maître; troisième plaisir. Je lui demande quel est ce *lied*. Il me répond : « C'est le *Ruisseau* de Mendelssohn. » Aussitôt une foule d'images, les unes sonores, les autres visuelles, que la musique n'imite, ne reproduit nullement, mais qu'elle excite l'esprit à évoquer, se pressent, se succèdent, se coordonnent dans ma pensée, se combinent poétiquement avec la mélodie et l'harmonie, et je savoure un quatrième plaisir musical qui complète les trois précédents. Je confie à mon ami le surcroît de jouissance que j'éprouve. Et alors, lui, souriant d'un air malicieux : « Prenez garde, me dit-il, ce titre n'est point de la main de Mendelssohn; loin de là, il le repousse; il blâme amèrement les éditeurs qui l'ont, sans son aveu, imposé à cette chanson. » — A quoi je réplique : Tant pis pour Mendelssohn! Peu m'importe son blâme. Ce titre est excellent et charmant. Il me fait beaucoup mieux goûter le *lied*; et je le garde. Au lieu de se plaindre, Mendelssohn aurait dû remercier les éditeurs. Et tenez! Beethoven, lui, eût peut-être été reconnaissant. On raconte, en effet, que lorsque un exécutant jouait telle sonate de lui en y mettant des intentions auxquelles il n'avait pas songé, mais qui accroissaient la valeur expressive du morceau, il était plein de joie et témoignait vivement sa gratitude au virtuose. Au fond toutefois, celui-ci agissait implicitement comme s'il eût qualifié la sonate autrement que le maître. Un titre de deux mots, d'accord avec la mélodie, n'est ni une plus grande audace ni une plus grande infidélité qu'une exécution personnelle qui change, bien qu'heureusement, la conception de l'auteur.

La musique instrumentale complète et la musique de chambre parfaite doivent apporter à l'auditeur, les quatre jouissances que nous venons de compter. L'auditeur parfait sera celui que la nature et l'éducation auront créé et rendu capable d'exiger et de savourer toutes ses jouissances. Se contenter d'une seule d'entre elles, en répudier, en négliger une seule et se déclarer pleinement content, c'est être un auditeur imparfait. Sans doute, le musicien de profession sera plus attentif, et plus sensible encore aux combinaisons sonores, aux modulations savantes, aux rythmes originaux qu'à

l'expression du sentiment; mais il ne méconnaîtra ni ne dédaignera celle-ci. Sans doute, le virtuose prisera surtout l'irréprochable, l'ingénieuse adaptation de chaque partie à l'instrument qui doit la jouer; mais il se gardera de faire fi de la signification émouvante des nuances; il n'y sera pas indifférent. Enfin l'auditeur un peu poète (et quel auditeur cultivé ne l'est pas un peu?), tout en savourant les autres mérites, cherchera et, au besoin, imaginera le sens réel ou possible de la composition. Puisque l'auditeur parfait aspire à rencontrer toutes ces jouissances et à s'en délecter, pourquoi l'auteur de la musique aurait-il la prétention de lui en refuser une seule? Qu'il les lui accorde donc toutes; qu'il le laisse libre de les choisir dans son œuvre, et qu'il l'aide, au moins par un mot, à les y découvrir. Quoi qu'il fasse, l'auditeur complet tâchera de rendre complète sa satisfaction musicale. Il ira même quelquefois jusqu'à écrire des vers sous la musique qui le ravit. Et s'il est incapable de faire cette traduction poétique, il regrettera que quelqu'un ne l'ait pas déjà tentée. « Ce qui nous étonne, dit un savant esthéticien allemand, c'est que l'idée d'appliquer des paroles aux romances sans paroles de Mendelssohn, au moins à celles qui sont les plus agréables, les plus chantables, ne soit encore venue à aucun poète lyrique moderne d'une certaine valeur [1]. »

Sans aller toujours, ni même souvent, jusque-là, ne semble-t-il pas démontré par les faits eux-mêmes que les indications verbales, fussent-elles très brèves, fussent-elles d'un seul mot, sont utiles au compositeur, à l'exécutant, à l'auditeur, parce qu'elles éveillent, éclairent, intéressent et enfin dirigent l'imagination interprétative? S'il y a des amateurs capables de se passer d'un tel secours, avouons qu'ils sont bien peu nombreux. Non, l'absolu divorce entre les sons musicaux et les paroles, signes du sentiment, n'est point pour l'art un bénéfice net. Ecoutons sur ce point un jeune maître de grande autorité : « La poésie et la musique se sont disjointes, dit M. C. Saint-Saëns, et la musique instrumentale s'est séparée violemment de la musique vocale. Est-ce un bien ? Je ne le crois pas; je pense au contraire que ce qui est gagné dans le détail est perdu pour l'ensemble et que l'art est arrivé par là à cet état d'exception qui lui est si préjudiciable, n'intéressant plus qu'une élite restreinte et devenant lettre close pour les masses qui en ont perdu le sentiment [2]. »

1. S. Jadassohn, *Die Formen in den Werken der Tonskunst*, p. 77. Leipzig, Kistner, 1885.
2. Camille Saint-Saëns, *Harmonie et Mélodie*, p. 258. Paris, 1885.

J'ai rangé le concerto au nombre des pièces de la musique de chambre. J'ai suivi en ce point les ouvrages techniques qui font autorité. On me dira sans doute que le concerto n'a ni programme ni titre. J'en conviens et j'ajoute qu'il n'en a pas besoin, parce que ce genre de composition est ordinairement destiné à faire briller le talent d'exécution des virtuoses. Certes l'expression n'en est pas exclue, loin de là. Toutefois l'expression y peut rester vague sans que le jeu du virtuose, accompagné de l'orchestre, cesse d'être varié, habile, surprenant, merveilleux. Les connaisseurs y apprécient avant tout le coup d'archet du violoniste, le doigté du pianiste, la pureté du son chez le flûtiste, et ainsi des autres. Pour de telles appréciations, un titre est superflu, à quelques exceptions près. Quant au public bien doué, mais non assez instruit, je l'ai curieusement observé à l'audition des concertos. Ce qu'il regarde ou plutôt ce qu'il dévore des yeux, ce sont les mains, les doigts, les bras, la tête de l'exécutant Il est ébloui, ravi, enthousiasmé par les mouvements précis et rapides. Liszt, qui avait à sa disposition tant de ressources, ne manquait jamais de prendre son auditoire par les yeux autant que par l'ouïe. Cachez le virtuose derrière un léger rideau, il y a toute une partie du public qui restera presque indifférente, que ce soit au concert ou dans un salon privé. Le virtuose étant dérobé aux regards, un titre n'éclairera pas ceux pour lesquels l'exécution musicale est non chose à entendre, mais spectacle seulement.

Il y a des valses qui vont droit aux jambes; il y en a d'autres qui vont droit au cœur. Celles-ci veulent être seulement écoutées; jouées en petit comité, elles charment, elles émeuvent. Qu'elles puissent se passer de titre, c'est évident. Le nom seul de valse est une claire indication : il appelle aussitôt l'image de deux jeunes danseurs de sexe différent, beaux, gracieux, étroitement enlacés et préludant à l'amour, peut-être en subissant déjà l'enivrante atteinte. La tonalité, le rythme, certaines nuances, la mélodie tendre, langoureuse, puis ardente, passionnée s'unit naturellement à cette image, et l'effet est produit. Pourtant le besoin de se faire comprendre, de caractériser son œuvre, même légère, est tel chez le compositeur, qu'il choisit quelque nom de femme ou de fleur qui commente sa valse et l'explique en une certaine façon. Berlioz dit d'une valse charmante que c'est un cri d'amour. D'autres font entendre à peu près la même pensée, lorsqu'ils intitulent ces mélodies, que Platon eût redoutées, *Rosita*, *Indiana*, *Les Roses*. Assurément ces valses ne se refusent pas absolument à être dansées, mais elles y perdent ces inégalités de mouvement que la mesure du bal ne comporte pas et que

réclame l'expression du sentiment. Cette expression, un mot, un nom la rappelle et l'impose.

Sur les rapports de la musique de chambre avec la parole, comme sur les rapports de la symphonie avec les indications verbales, tantôt plus tantôt moins étendues, nous venons d'interroger les faits. Par les faits, nous entendons les aveux, les exemples, les témoignages que les maîtres ont exprimés de vive voix ou par écrit, les explications des interprètes, des commentateurs du quatuor, de ses dérivés, de ses analogues. Quelle a été la réponse? Celle-ci : que la musique de chambre, pas plus que la symphonie, n'est purement, exclusivement instrumentale. Pour diriger leur pensée inspiratrice, pour être compris et goûtés de l'élite, des virtuoses, des amateurs instruits, les maîtres allient à leurs compositions des titres, de courts programmes, au minimum ces indications de mouvements et de nuances qui sont des programmes en raccourci. Comment les auditeurs qui sont au-dessous de l'élite se passeraient-ils de ce secours? Les théoriciens systématiques ne pensent donc pas à cette masse d'amis de la musique avides de jouir et non préparés à comprendre? Eh quoi! les maîtres allemands en ont eu souci. Mozart, entendez-vous, Mozart lui-même a déclaré qu'il aspirait à être compris de tout le monde, sans pour cela rien sacrifier de son art; et nous, après plus d'un siècle d'expérience, nous n'en serions pas préoccupés? Il y a pourtant une grande différence entre l'auditeur français ordinaire et l'amateur allemand. Celui-ci a des dispositions naturelles remarquables. On les cultive en lui dès la première enfance. Le maréchal ferrant, le tailleur, le cordonnier joue, dit-on, le quatuor chaque dimanche, avec ses enfants, avec ses ouvriers, avec ses voisins. Cependant c'est dans les quatuors des maîtres allemands que nous avons recueilli les faits invoqués dans ce travail. Et nous qui avons moins d'innéité et moins de culture, on nous laisserait aux prises avec la musique prétendue pure, en prononçant du haut d'un système : « Que la musique instrumentale doit se suffire à elle-même? »

Non. Le devoir ici est de travailler pour les esprits de bonne volonté qui ne sont pas encore ou qui ne pourront jamais être dans l'élite. Le devoir et l'intérêt bien entendu de l'art sont de les aider. On a vu tout à l'heure que c'est l'avis de M. Camille Saint-Saëns. J'ai assez dit que c'est le vœu de M. Eug. Sauzay. Celui-ci, souvenons-nous-en, enseigne, dans son excellent livre, que le moyen de perfectionner l'auditeur est, non pas uniquement, mais principalement de lui montrer, sous chaque instrument, un esprit qui chante, qui dialogue, qui interroge, qui discute, bref qui parle. Ce que dit

chaque instrument, ce que les instruments se disent entre eux, ce qu'ils nous disent à nous-mêmes, l'esprit de l'auditeur veut le savoir. Son imagination musicale, si elle n'est secondée, le cherche péniblement et le trouve quelquefois tard, peu, mal; ce qui altère la jouissance esthétique. Quelques mots du maître donnent la clef, ouvrent la voie à l'imagination. Un seul mot peut y suffire. Ce mot pourquoi l'exclure, pourquoi le refuser? N'est-ce pas grâce à ce mot, qu'à côté de la part du sens musical, c'est-à-dire de la faculté de jouir des sons pour eux-mêmes, sera faite aisément la part du sentiment musical, c'est-à-dire de la faculté de jouir des sons pour ce qu'ils expriment de l'âme humaine?

CH. LÉVÊQUE,
de l'Institut.

RECHERCHES

SUR LES ALTÉRATIONS DE LA CONSCIENCE

CHEZ LES HYSTÉRIQUES

I

Je reprends, après un an et demi d'interruption, les recherches que j'ai commencées, en collaboration avec M. Féré, sur la physiologie des mouvements chez les hystériques [1]. Les nouvelles recherches ont été faites comme les premières dans le laboratoire de M. Charcot, qui a bien voulu m'autoriser, une fois de plus, à profiter des ressources de sa clinique [2].

Je résumerai d'abord, très brièvement, les principaux faits de notre précédent travail qui vont servir de point de départ à celui-ci. Je rappellerai donc ce que nous avons observé relativement à l'anesthésie de certaines hystériques; cette anesthésie n'est pas complète, absolue, comme les anesthésies de cause organique; elle consiste simplement dans un passage de la sensibilité à l'état inconscient. La sensation cesse d'être perçue par le sujet, mais elle n'est pas détruite. Voici quatre expériences principales qui le démontrent : 1° si on communique un mouvement quelconque au membre anesthésique de ces malades, quand ils ont les yeux fermés, les malades ne sentent pas le mouvement passif, ils n'ont conscience ni de sa durée, ni de sa direction, ni de son amplitude; ils n'ont même pas conscience de sa production, à moins que le léger bruit produit par le frottement des vêtements ne les avertisse du déplacement de leur membre; cependant quand on abandonne le membre

1. *Archives de physiologie normale et pathologique*, octobre 1887.
2. Je dois aussi des remerciements à MM. Babinski, Gilles de la Tourette et Huet, chefs de clinique et interne du service.

anesthésique à lui-même, on le voit continuer le même mouvement pendant un certain temps; 2° si on provoque dans le membre anesthésique, toujours hors de la vue du sujet, un mouvement réflexe, le mouvement réflexe se répète comme le mouvement passif; 3° les contractions produites par la faradisation des groupes musculaires se répètent également; 4° enfin, dans cet ordre d'expériences, la plus délicate consiste dans la répétition des mouvements graphiques. Si l'on fait tracer quelques caractères, des lettres, des chiffres ou des mots, à la main anesthésique, et qu'on abandonne ensuite cette main, elle répète le mouvement communiqué.

Ces quatre expériences de répétition automatique éclairent d'un jour intéressant le caractère que l'anesthésie présente chez certaines hystériques. Elles montrent, ce que l'on savait d'ailleurs, mais au moyen de faits moins frappants, que l'insensibilité hystérique ne supprime pas nécessairement la sensation, comme le fait une insensibilité de cause organique. Le mouvement imprimé par l'expérimentateur au membre anesthésique a été l'objet d'un enregistrement physiologique, puisqu'il a été reproduit par le sujet. Le mot inconscient, à première vue, semble convenir assez bien pour désigner cet ordre de phénomènes. Il y a eu, peut-on dire, dans les expériences précédentes, perception inconsciente du mouvement passif, du mouvement réflexe, de la contraction faradique, du mouvement graphique; il y a eu ensuite mémoire inconsciente de ces diverses sensations musculaires (kinesthétiques de Bastian) [1], et enfin production inconsciente des mêmes mouvements.

D'autres expériences semblent nous obliger à élargir cette première interprétation. Ces expériences, fort nombreuses et fort variées, peuvent être réunies sous deux chefs principaux : 1° les mouvements inconscients d'adaptation dans le membre anesthésique. Il ne s'agit plus ici d'une simple répétition; le membre anesthésique exécute des mouvements adaptés, en rapport avec l'excitation; ainsi, lorsqu'on place dans la main anesthésique un dynamomètre, la main commence à serrer; si l'on glisse un crayon dans la main du sujet, entre le pouce et l'index, ces deux doigts se rapprochent, les autres se fléchissent, et la main prend l'attitude voulue pour écrire. Tous ces mouvements se produisent, bien entendu, pendant que le sujet a les yeux fermés, ou pendant que la vue de son membre anesthésique lui est cachée par un écran; 2° la spontanéité des mouvements de l'écriture. On observe chez beaucoup de malades que la

1. A ce sujet, consulter notre article sur le *Sens musculaire dans l'hystérie* (Revue philosophique, 1888).

main anesthésique, quand elle tient un crayon, ne se borne pas à reproduire automatiquement l'écriture communiquée; elle peut corriger les fautes qu'on lui fait commettre intentionnellement, et même écrire spontanément des phrases plus ou moins longues.

Ces deux ordres d'expériences sont certainement plus complexes que celles qui consistent dans une répétition automatique; peut-on les expliquer en invoquant simplement une perception inconsciente, une mémoire inconsciente et une impulsion motrice inconsciente? Quelques auteurs ont pensé que non, en remarquant que ces phénomènes contiennent un certain degré de raisonnement, de réflexion, et même, chez quelques sujets, tous les éléments d'une personnalité complète.

On a donc proposé de substituer au terme d'inconscience celui de double conscience, et de dédoublement de la personnalité. On a supposé qu'il existe chez certaines hystériques à l'état de veille deux personnalités coexistantes. Ces deux personnalités seraient, toutes les deux et en même temps, en rapport avec l'expérimentateur, mais par des voies différentes.

La personnalité principale, c'est celle que tout le monde connaît; elle communique au dehors par la parole et par les mouvements volontaires du corps; la seconde personnalité, qui est moins connue que la première, puisqu'elle ne se révèle que par un examen attentif des mouvements inconscients, communique avec l'expérimentateur principalement au moyen des mouvements du côté anesthésique.

« On constate ici, dit M. Taine en parlant d'une observation analogue [1], un dédoublement du moi, la présence simultanée de deux séries d'idées parallèles et indépendantes, de deux centres d'action, ou, si l'on veut, de deux personnes morales, juxtaposées dans le même cerveau, chacune à une œuvre, et une œuvre différente, l'une sur la scène, l'autre dans la coulisse. »

Telle est l'opinion qui est soutenue, comme nous le verrons, par différents auteurs, pour expliquer des faits de même ordre que les nôtres. Mais ce sont là des hypothèses que nous laisserons de côté. Pour désigner les phénomènes que nous étudions, nous ne parlerons pas de double personnalité. Nous nous servirons du terme d'inconscience, en ne lui faisant signifier qu'une chose : c'est que les phénomènes ainsi désignés ne sont pas conscients pour le moi du sujet; nous réservons la question de savoir s'ils sont conscients en eux-mêmes, pour eux-mêmes, c'est-à-dire s'ils appartiennent à une seconde conscience.

Ainsi donc, nous ne faisons pour le moment aucune théorie, et

1. *De l'Intelligence*, préface.

l'emploi que nous allons faire du terme inconscience ne saurait rien préjuger de l'explication des phénomènes en cause.

Étudions maintenant les phénomènes, rien que les phénomènes.

Ce qui fait l'intérêt de ces recherches, c'est la simplicité des conditions qu'il faut réunir pour que les mouvements inconscients se produisent. En effet, il n'y a pour ainsi dire pas à décrire le dispositif de l'expérience; c'est moins une expérience qu'une observation pure et simple. Le malade est étudié, non seulement à l'état de veille, mais à l'état de repos; il n'est soumis à aucune suggestion préalable, à aucune manœuvre hypnotique. L'expérimentateur se contente d'examiner ce qui se passe dans le membre anesthésique du sujet, à l'insu et hors de la vue de ce dernier, lorsqu'on détermine dans ce membre un mouvement passif, un réflexe, une contraction, ou lorsqu'on place dans la main anesthésique un objet connu du malade, comme un crayon ou un dynamomètre. Les phénomènes qui se présentent dans ces conditions sont bien réellement des symptômes hystériques, naturels et spontanés, préexistant à toute expérience, et comparables à l'anesthésie, à l'amyosthénie, à l'hyperexcitabilité neuro-musculaire et aux autres stigmates permanents de l'hystérie. On peut même dire qu'ils se rattachent étroitement à l'anesthésie, et qu'ils en font partie intégrante.

Nos observations ne demeurent point isolées. On sait aujourd'hui que des faits analogues ont été observés en grand nombre par M. Pierre Janet [1] d'abord, dont plusieurs observations sont antérieures aux nôtres, et ensuite, tout récemment, par M. Liégeois [2]. Ces deux auteurs ont employé des méthodes qui diffèrent absolument des nôtres; mais les résultats sont concordants. Il faut ajouter que nous devons à M. Pierre Janet une théorie assez complète de la dissociation et du dédoublement de la personnalité; cet auteur préfère résolument cette hypothèse à celle de l'inconscience.

II

La première question que je me suis posée a été de savoir quel est le degré de fréquence représenté par les phénomènes moteurs d'inconscience chez les hystériques. Dans nos premières recherches, nous avons rencontré ces phénomènes chez sept malades sur seize, c'est-à-dire dans la moitié des cas. Cette proportion est considérable.

1. *Rev. phil.*, décembre 1886, mai 1887, mars 1888.
2. *Revue de l'hypnotisme*, 1888.

Les recherches actuelles ont porté sur dix sujets seulement; nous allons les nommer en indiquant brièvement le siège de l'anesthésie et les phénomènes d'inconscience que nous avons vu provoquer sur eux.

1° *Léonie Lavr...*, hémianesthésique totale avec prédominance à droite. On peut provoquer dans le membre supérieur droit des contractures, de la plasticité cataleptique, des mouvements de répétition, des actes spontanés d'adaptation, ces derniers très simples et en petit nombre.

2° *Amélie Clé...*, hémianesthésique droite. On provoque dans le membre supérieur droit des contractures, des mouvements de répétition, des actes spontanés d'adaptation présentant un certain développement.

3° *Habil...*, anesthésique totale avec prédominance du côté gauche. On provoque dans le membre supérieur gauche des contractures, de la plasticité cataleptique, des mouvements simples de répétition, presque pas de mouvements spontanés d'adaptation.

4° *Louise St-Am...*, hémianesthésique droite. On provoque dans le membre droit des contractures, de la plasticité cataleptique, des mouvements de répétition, des actes complexes d'adaptation, l'écriture spontanée.

5° *Jeanne Kar...*, anesthésique totale. On provoque dans les deux membres supérieurs de la contracture par excitation des masses musculaires, de l'état cataleptoïde, et pas de mouvements inconscients appréciables.

6° *Esther Pal...*, hémianesthésique gauche. On provoque dans le membre supérieur gauche de la contracture, de la plasticité cataleptoïde, et pas de mouvements inconscients appréciables.

7° *Blanch...*, hémianesthésique gauche. On provoque dans le membre supérieur gauche de la contracture, et des mouvements rudimentaires de répétition inconsciente.

8° *Marie Paq...*, hémianesthésique gauche. On provoque dans le membre supérieur gauche de la contracture, de la plasticité cataleptoïde, et des mouvements rudimentaires de répétition inconsciente et d'adaptation inconsciente.

9° *Léonie Demang...*, hémianesthésique droite, mouvements de répétition inconsciente et d'adaptation inconsciente.

10° *Jum...*, hémianesthésique gauche, mouvements inconscients de répétition et d'adaptation.

On voit, d'après ce qui précède, que chez le plus grand nombre des sujets hystériques hémianesthésiques que nous avons étudiés (8 sur 10), les membres anesthésiques sont le siège de phénomènes

d'inconscience. Ces phénomènes, très développés chez Amélie Clet..., Louise St-Am..., Léonie Lavr..., Léonie Demang..., un peu moins chez Marie Hab..., ne se présentent qu'à l'état rudimentaire chez Blanch..., et Marie Paq... Ces deux dernières malades, à première vue, ne présentaient aucun mouvement inconscient; et il fallut communiquer plusieurs fois à leurs membres anesthésiques des mouvements passifs pour produire la répétition automatique. Ce fait paraît nous indiquer qu'il est possible de constater chez la plupart des hystériques anesthésiques des mouvements inconscients, si l'observation est suffisamment prolongée. On doit bien entendu veiller, lorsqu'on prolonge l'excitation, à ne pas provoquer un retour de sensibilité.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est qu'il n'existe aucune proportion entre le degré de l'anesthésie et le développement des mouvements inconscients.

On comprendra peut-être le motif de ce défaut de proportion si l'on se rappelle que la manifestation des phénomènes inconscients de la motilité est soumise à une condition capitale, sans laquelle ils ne peuvent pas se développper : c'est la coordination. Pour qu'un mouvement passif imprimé au bras anesthésique d'un malade soit répété, il ne suffit pas qu'il y ait perception inconsciente de ce mouvement, et tendance motrice à répéter des mouvements; il faut que ces deux éléments soient associés, coordonnés l'un avec l'autre; il faut que la sensation, reçue dans le centre sensitif du bras, y détermine l'impulsion à l'acte, — et, sans coordination entre ces deux événements, le mouvement responsif ne se produira pas. C'est ce qui se réalise, croyons-nous, chez un certain nombre de malades anesthésiques. Lorsqu'on fait tracer des caractères graphiques à leur main anesthésique, il y a très probablement perception physiologique de ces mouvements, seulement ces sensations et perceptions ne s'abouchent pas avec les mouvements de réponse correspondants, et, par défaut de coordination, la main anesthésique ne reproduit pas l'écriture. Il en est ainsi pour tout le reste.

Notre explication n'est pas une simple hypothèse : elle s'appuie, en effet, sur une observation fort curieuse : c'est que les phénomènes d'inconscience se développent, dans les expériences, avec une rapidité extrême. Sans doute, il existe des sujets réfractaires à cet entraînement, mais ils sont rares. Or, la perfectibilité des phénomènes inconscients nous paraît démontrer qu'ils sont sous la dépendance de la coordination des mouvements avec les sensations, coordination qui, comme on le sait, se forme et se développe chez tous les individus sous l'influence de l'exercice.

Il existe un autre moyen de montrer que l'absence de mouvements inconscients chez plusieurs des sujets anesthésiques n'est pas due à une autre cause qu'à un défaut de coordination; c'est de créer artificiellement cette coordination, avec le concours du sujet.

Voici une malade, Marie Hab..., par exemple, ou Demang..., qui ne fait aucun mouvement lorsqu'on place à son insu un dynamomètre dans sa main anesthésique. Cependant sa main perçoit réellement le contact de l'instrument et en voici la preuve. On prie le sujet de serrer volontairement le dynamomètre, en regardant sa main, une dizaine de fois; puis, on enlève l'instrument, on ferme les yeux du sujet et on laisse écouler quelque temps pour que la main du sujet redevienne immobile; alors on y replace le dynamomètre, et aussitôt, sous l'influence du contact, la main recommence à serrer énergiquement l'instrument, comme elle le faisait quelques minutes auparavant; seulement, cette fois, c'est avec inconscience. Cette expérience montre bien que la main prétendue anesthésique perçoit le contact; si, avant l'espèce d'entraînement auquel on a soumis le sujet, la main ne réagissait pas, c'était par défaut de coordination entre l'impression reçue et le mouvement à faire. En priant le sujet de serrer volontairement l'instrument, les yeux ouverts, on a créé cette coordination qui faisait défaut; et, maintenant qu'elle existe, le mouvement inconscient se produit sans difficulté.

Je suis persuadé qu'en soumettant les sujets à une éducation musculaire analogue, on en trouverait bien peu qui ne manifesteraient aucun mouvement inconscient. Il faut seulement veiller à ne pas provoquer un retour de sensibilité dans le membre en expérience.

A plusieurs reprises, nous avons constaté que les mouvements inconscients peuvent, chez une même malade, augmenter ou diminuer d'une semaine à l'autre, ou d'un mois à l'autre, dans une certaine proportion. Nous avions déjà noté, dans notre premier travail, la mobilité de ces phénomènes, qui s'explique d'ailleurs assez bien par leur pathogénie. Depuis, nous avons eu un exemple tout à fait remarquable sous les yeux. Un de nos sujets, Amélie Cle..., qui, à l'époque de nos premières recherches, ne présentait pas trace de phénomènes inconscients, comme on peut le voir en se reportant à notre premier article, présente aujourd'hui la répétition des mouvements inconscients, la spontanéité des mouvements d'adaptation et même, dans une certaine mesure, la spontanéité de l'écriture.

Enfin nous faisons les réserves les plus expresses sur la question de savoir si toute anesthésie hystérique est une altération de la conscience, ou si au contraire certaines espèces d'anesthésie reconnaissent un autre mécanisme. Il est clair, toute théorie mise à part, que

l'inconscience repose sur une modification, sur une altération d'un état organique ; cette modification, dont nous ignorons jusqu'à présent la nature, peut se traduire ici, chez tel malade, par de l'inconscience, et ailleurs par des effets d'un caractère tout différent.

III

Étudions maintenant les principaux caractères de l'anesthésie hystérique par inconscience.

Nous avons recueilli quelques observations qui nous paraissent intéressantes, bien qu'elles ne suffisent pas à éclairer complètement la question. Disons d'abord que, par suite du dispositif expérimental choisi, nous ne pouvons avoir de renseignements détaillés sur la sensibilité du membre qui paraît anesthésique ; car nous ne sommes pas directement en rapport avec le sujet par la parole ; nous nous contentons d'explorer sa sensibilité au moyen des mouvements que nous provoquons dans son membre anesthésique.

Il est d'abord un fait digne de remarque : c'est que, lorsqu'on se contente de pincer ou de piquer avec une épingle le membre anesthésique, et qu'on ne se sert pas d'excitations extrêmement énergiques, on ne provoque aucune réaction motrice appréciable, ni mouvement de défense ou de fuite, ni signe de douleur quelconque. Cette absence constante de tout symptôme de sensibilité nous explique comment des centaines de médecins ont pu explorer la sensibilité de milliers d'hystériques sans se douter que l'anesthésie dont ils constataient l'existence n'est pas une anesthésie vraie, mais une perte de conscience. Ils ne s'en sont pas aperçus parce qu'ils employaient la méthode de la piqûre. S'ils avaient remplacé l'esthésiomètre par un objet familier qu'ils auraient placé dans la main du sujet, après avoir intercepté sa vue au moyen d'un écran, ils auraient remarqué non pas toujours, mais plus d'une fois, que cette main, malgré une anesthésie apparente, exécute des mouvements d'adaptation au contact des objets.

A quoi tient cette différence? Il semble que, pour provoquer une réaction motrice dans le membre anesthésique par inconscience, il faut que l'excitation ait une signification, et détermine la perception d'un objet connu. Si la simple pression d'une pointe mousse de compas ou la simple piqûre d'une épingle ne produisent aucun effet, tandis que le contact d'un crayon glissé entre le pouce et l'index ou l'impression des branches du dynamomètre dans la paume de la main provoquent des mouvements, cela tient peut-

être à ce que les premières impressions n'ont pas comme les dernières la propriété de représenter un objet dont la présence sollicite des mouvements d'adaptation ; pour que l'excitation soit suivie d'une réponse, il faut qu'elle renferme l'indication du mouvement à produire. Servons-nous d'une comparaison qui éclaircira peut-être les idées : des impressions simples provoquées par une pointe de compas ou d'épingle sont comme des lettres isolées, a, b, c,... qui n'éveillent aucune idée, tandis que les impressions complexes d'une boite, d'un porte-plume, etc., sont comme des mots qui suggèrent un sens défini.

Nous ne nous attarderons pas à faire remarquer que dans l'anesthésie par inconscience toutes les sensibilités spéciales sont susceptibles d'être conservées ; la sensibilité musculaire, ou kinesthétique, est souvent même d'une finesse exquise, permettant au sujet de répéter avec une exactitude parfaite les mouvements de l'écriture qu'on lui a fait tracer ; la sensation du poids prouve son existence par ce fait que le bras étendu auquel on suspend des poids différents conserve sa position étendue en faisant des efforts musculaires proportionnés à la charge qu'il supporte. Enfin, le sens du toucher est en éveil dans toutes les expériences où intervient un objet que le sujet manie et peut même reconnaître.

Il existe une forme de sensibilité dont l'étude présente un intérêt particulier : c'est la sensibilité à la douleur. Survit-elle dans le membre qui est anesthésique par inconscience ? C'est une question fort difficile à élucider. Voici les faits que nous avons observés.

Tout d'abord, pour mettre en œuvre la sensibilité à la douleur, il faut rejeter la méthode de la piqûre, qui n'apprend rien ; en général, quoique piquée avec une épingle, la main anesthésique reste immobile, sans se défendre. Il faut agir ici comme pour la sensibilité tactile, ne pas employer des excitations simples, mais des excitations complexes, qui éveillent l'idée d'un objet.

Voici quelques-unes des expériences que nous avons imaginées.

Nous plaçons dans la main droite d'Amélie Cle... une boîte d'allumettes ; selon un dispositif commun à toutes les expériences, un grand écran vertical empêche la malade de voir sa main ; au bout d'un instant de contact, la main droite entoure la boîte, la palpe, paraît la reconnaître, pousse en dehors le tiroir qui contient les allumettes, en prend une, la frotte contre les parois de la boîte, l'allume, et la tient allumée, en l'inclinant un peu ; à mesure que la flamme s'avance, les doigts reculent, comme s'ils fuyaient devant la chaleur, et, quand la flamme approche à l'extrémité de l'allumette, les doigts se desserrent et l'allumette tombe ; il ne se produit aucun geste

de douleur, mais la chute de l'allumette paraît avoir été voulue et déterminée par la crainte de la brûlure.

On place ensuite, dans cette même main, une épingle; la main palpe la tête de l'épingle et son extrémité : nous commençons à piquer la paume de la main avec l'épingle, et ensuite nous apprenons aux doigts de la main à répéter cet acte. L'épingle est saisie entre le pouce et l'index et elle est enfoncée à plusieurs reprises dans la paume de la main; à y regarder de près, on s'aperçoit que l'épingle ne s'enfonce jamais profondément, ce qui tient à ce qu'elle est dirigée tangentiellement à la surface de la main; elle traverse la peau et ressort aussitôt après. On essaye en vain de redresser l'épingle et de la diriger perpendiculairement à la surface à perforer; les doigts l'inclinent toujours, de façon à n'entamer que très discrètement la peau; il semble bien qu'il y ait dans les mouvements inconscients du sujet une sorte de tricherie destinée à éviter de la douleur. Cette seconde expérience est d'ailleurs parfaitement conforme à la précédente; au point de vue des mouvements, la sensibilité à la douleur, chez Cle..., paraît aussi bien conservée dans le membre droit, que la sensibilité musculaire et la sensibilité tactile; elle est seulement inconsciente.

Il importe de remarquer, pour l'interprétation de l'expérience précédente, que les mouvements inconscients, chez Amélie Cle..., sont extrêmement nombreux et variés, les mouvements d'adaptation surtout. En voici un exemple pris entre plusieurs. Nous plaçons un porte-monnaie dans la main anesthésique du sujet. La main palpe l'objet, cherche à l'ouvrir, l'ouvre, le dépose sur la table et fouille les compartiments, qui contiennent un grand nombre de pièces; tour à tour la main tire du porte-monnaie chaque pièce et la met sur la table; puis, quand l'opération est terminée, la main remet les pièces dans les compartiments et ferme la bourse. Des mouvements inconscients aussi compliqués ne peuvent être déterminés et réglés que par la mise en jeu d'un grand nombre de centres sensitifs et moteurs.

Louise St.-Am..., hémianesthésique droite, présente des mouvements inconscients presque aussi développés que la précédente malade; ce qu'il y a surtout de remarquable chez elle, c'est la spontanéité des mouvements de l'écriture; il suffit de placer une plume dans sa main droite pour qu'elle commence à écrire des mots et des phrases entières; à ce point de vue, elle est plus développée qu'Amélie Cle..., mais en revanche elle n'exécute pas de mouvements d'adaptation aussi compliqués que cette dernière; elle n'ouvre pas la boite d'allumettes qu'on lui met dans la main; et même, chose

assez plaisante, elle commet une erreur de perception; elle serre la boîte de toutes ses forces, en la confondant sans doute avec le dynamomètre qu'on avait placé dans sa main quelque temps auparavant. On est donc obligé, pour faire sur elle une expérience d'analgésie, de placer l'allumette dans sa main anesthésique, après l'avoir enflammée; elle tient avec l'index et le pouce l'allumette sans faire aucun mouvement; mais, quand la flamme arrive au contact de sa main, elle laisse tomber l'allumette, comme l'avait fait Amélie Cle...; seulement elle paraît moins sensible que cette dernière à la douleur, car elle met moins de précaution à ne pas se laisser brûler, et de plus, dès que l'allumette est tombée sur la table, la main se baisse pour la ramasser.

Chez Léonie Lavr..., hystérique hémianesthésique droite, présentant de l'amyotrophie juvénile [1], les mouvements inconscients des membres anesthésiques sont à peu près aussi développés que chez la malade précédente. Nous plaçons, toujours à son insu, une boîte d'allumettes dans sa main droite; dans cette expérience, nous plaçons à proximité du bras de la malade un aimant; l'influence de cet esthésiogène sur les mouvements inconscients sera étudiée plus loin. La main anesthésique palpe la boîte, parvient à l'ouvrir avec beaucoup d'hésitation, tâte les allumettes longtemps avant d'en prendre une, et, quand elle en a pris une, ne cherche pas à l'allumer, mais la tient immobile entre ses deux doigts. Ici encore, plaisante erreur de perception; la main croit tenir un crayon, et essaye d'écrire. Nous enflammons nous-mêmes l'allumette et nous la lui donnons. Le pouce et l'index ne paraissent pas s'apercevoir de la flamme qui approche et qui vient s'éteindre à leur contact. Malgré la brûlure qui a dû en résulter, les doigts restent immobiles. Nous enflammons une seconde allumette, et nous la faisons tenir un peu inclinée par la main de la malade, afin que la flamme soit plus grande et la brûlure plus considérable. Dans cette nouvelle expérience, l'extrémité des ongles du pouce et de l'index a été brûlée et fondue; néanmoins, les deux doigts sont restés immobiles.

Il nous paraît certain que chez cette malade il y a de l'analgésie combinée à la conservation du sens tactile et du sens musculaire, car la malade a ouvert toute seule la boîte, elle a tenu l'allumette; le contact était donc conservé sous forme inconsciente, la sensation de douleur était seule détruite.

Nous rappelons en passant qu'on a déjà observé très souvent chez

1. L'observation très curieuse de cette malade se trouve dans les leçons de M. Charcot, *les Maladies du système nerveux*, t. III, p. 201.

des hystériques de l'analgésie sans anesthésie cutanée. M. Paul Richer en a publié un cas d'autant plus intéressant pour nous qu'il s'agit d'actes d'automatisme provoqués pendant la catalepsie [1].

Enfin, chez une dernière malade, Marie Paq..., hémianesthésique gauche, qui ne présente que des mouvements tout à fait rudimentaires de répétition, l'épreuve du feu a donné un résultat négatif comme chez Léonie Lavr... : les doigts sont restés au contact de la flamme qui les a légèrement brûlés.

Je crois qu'il serait bien difficile de tirer une conclusion générale des observations précédentes. Le fait à retenir, c'est qu'il peut exister chez certains sujets de l'analgésie sans anesthésie; si bizarre que la chose puisse paraître, il n'en est pas moins vrai que certaines hystériques, comme Léonie Lav..., perçoivent avec leur main anesthésique par inconscience le contact d'un objet, par exemple d'une plume, et ne perçoivent pas la brûlure d'une allumette; il y a sensibilité pour une impression faible, insensibilité pour une impression forte.

A ce sujet, plusieurs questions s'élèvent : comment peut-on expliquer la conservation de la sensibilité tactile coïncidant avec la suppression de la douleur? Ces deux ordres de sensibilité sont-ils en rapport avec des centres différents? Y a-t-il des nerfs de la douleur, un centre de la douleur, distinct des nerfs sensitifs et des centres sensitifs? Ou bien, la différence de ces deux sensibilités consiste-t-elle dans un fait de perception centrale? Si la sensibilité à la douleur paraît supprimée et pour la personnalité principale du sujet et pour sa personnalité secondaire, c'est-à-dire pour le membre anesthésique, doit-on en conclure que l'analgésie hystérique, chez certains sujets, peut être une destruction absolue de la sensibilité à la douleur, et non une altération de la conscience?

Des recherches ultérieures permettront sans doute de répondre à ces questions. Il est probable qu'en poursuivant des recherches dans cette voie, on trouvera des faits pour éclairer la physiologie de la douleur.

Ici doivent prendre place des expériences qui semblent démontrer qu'une certaine forme de la sensibilité à la douleur, la sensibilité à la fatigue, peut non seulement devenir inconsciente, mais paraître totalement supprimée. D'après ces expériences dont nous avons déjà publié ailleurs un résumé succinct, il existe des sujets qui sont capables de conserver, avec leur membre anesthésique et sans fatigue, une attitude forcée, pendant un temps extrêmement considérable : ainsi, lorsqu'on prie le sujet d'étendre horizontale-

1. *L'hystéro-épilepsie*, 2e édition, p. 693.

ment le bras anesthésique, ou si on l'étend à l'insu du sujet, le membre anesthésique se maintient en l'air pendant une heure chez St-Am... et chez Hirsch... et une heure vingt chez Hab... Des observations analogues ont été publiées par d'autres auteurs, d'abord par Lasègue [1], et ensuite, après nous, par Pitres [2]. On s'étonnera de la longueur de ce temps de pose si l'on réfléchit que des hommes vigoureux ne peuvent conserver cette même attitude que pendant trente minutes, trente-cinq minutes au plus; et qu'en outre, à mesure que le temps se prolonge, le sujet se fatigue, sa main tremble, sa respiration devient irrégulière. Nous n'observons chez nos hystériques aucun de ces troubles déterminés par la fatigue.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que ce pouvoir de conserver une attitude est beaucoup plus développé dans le membre anesthésique que dans le membre sain. La différence est tout à fait frappante lorsqu'on prie le sujet d'étendre en même temps les deux bras; du côté sensible, le membre commence à trembler et à baisser au bout de cinq minutes environ; au contraire, du côté anesthésique, le bras conserve sa position sans trembler pendant un temps considérable.

Cependant le dynamomètre nous apprend que chez les hystériques hémianesthésiques la force musculaire est beaucoup plus considérable du côté sain que du côté anesthésique. C'est là une règle qui ne paraît pas souffrir beaucoup d'exceptions; elle s'est toujours vérifiée chez nos malades, comme le montrent les chiffres suivants :

	Côté sensible.	Côté insensible.
Clet.	29	8
Saint-Am.	25	20
Greu.	55	15
From.	28	22
Chesn.	55	28

La règle est si générale qu'on peut, souvent par le seul examen dynamométrique des deux mains, deviner chez un hémianesthésique de quel côté siège l'hémianesthésie. Il est juste de rappeler que c'est Burq qui a émis le premier l'idée d'un rapport entre l'amyosthénie et l'anesthésie hystérique.

Il semble donc qu'il y ait contradiction entre notre expérience sur la conservation des attitudes et l'examen dynamométrique de l'état de forces. Cette contradiction — au moins apparente — est supprimée lorsqu'on admet que, si le bras anesthésique peut conserver si long-

1. *Anesthésie et ataxie hystériques* (Arch. gén. de médecine, 1864).
2. *Des anesthésies hystériques*, p. 72.

temps une pose communiquée, cela est dû à l'absence de l'impression douloureuse de fatigue qui fait baisser le bras bien avant le véritable épuisement neuro-musculaire : et à la fatigue on pourrait ajouter, comme causes déprimantes, l'ennui, l'énervement, la mollesse de la volonté, etc.

Chez les sujets qui présentent des mouvements inconscients très accusés, qui conservent, dans leur membre anesthésique par inconscience, non seulement la sensibilité tactile, mais la sensibilité à la douleur, on peut provoquer des phénomènes d'électivité qui paraissent démontrer que la sensation de plaisir est également conservée. C'est ce qui est facile à constater chez Amélie Cle... Si l'expérimentateur entrecroise ses doigts avec ceux de la main anesthésique, celle-ci serre fortement jusqu'à se contracturer, et en même temps on observe dans le reste du corps, qui se penche vers l'expérimentateur, des phénomènes d'électivité manifestes, comparables en tous points à ceux qui ont été observés pendant le somnambulisme. Ces phénomènes contrastent d'une façon piquante avec l'attitude psychique de la malade (personnalité principale), qui est, à l'état de veille, très réservée et un peu timide. Remarquons encore que, dans cette expérience, des mouvements inconscients du bras se généralisent à toute la moitié du corps. M. Pierre Janet a observé un fait du même ordre, dans les mêmes conditions.

IV

Les mouvements accomplis par le membre anesthésique, ainsi qu'on pourrait le prévoir par le raisonnement, participent à cette anesthésie; au moment où ils s'exécutent, ils n'éveillent dans la conscience du sujet aucune des sensations kinesthétiques qui accompagnent le déplacement d'un membre sensible; le sujet par conséquent ne perçoit pas, sans le secours de ses yeux, le déplacement de son membre, et il ne saurait connaître autrement que par la vue ni la production, ni la direction, ni l'amplitude du mouvement. Cette inconscience est tout aussi profonde lorsque le sujet détermine lui-même, par sa volonté, le mouvement de son membre anesthésique, que dans le cas où ce mouvement est une réponse aux excitations que l'expérimentateur a portées sur ce membre. Seulement, il y a une différence facile à comprendre entre les deux cas : si le mouvement est produit par une excitation extérieure, le sujet ne sent rien et ne se doute de rien ; il croira par exemple que sa main repose immobile sur ses genoux, tandis qu'en réalité elle serre un dynamomètre ou cher-

che à ouvrir une boîte; au contraire, lorsqu'il s'agit d'un mouvement volontaire, le sujet connaît indirectement la nature du mouvement qu'il exécute, parce qu'il a conscience de sa volition; quand il écrit volontairement un mot, les yeux fermés, il sait ce que sa main écrit, mais il n'a pas une conscience directe, musculaire, des mouvements de sa main; il ne se sent pas écrire; et la preuve, c'est qu'il ne peut pas épeler exactement chaque lettre à mesure qu'il l'écrit : il croit parfois être encore au milieu du mot, quand en réalité le mot est déjà terminé, ou au milieu d'une lettre quand la lettre est entièrement tracée.

Il y a lieu d'étudier à trois points de vue les mouvements inconscients provoqués par l'excitation inconsciente du membre anesthésique :

1° Quand ils se produisent seuls;

2° Quand ils se produisent en harmonie avec la volonté du sujet;

3° Quand ils se produisent en antagonisme avec la volonté du sujet.

1° — Considérés en eux-mêmes, les mouvements inconscients provoqués par l'excitation des membres anesthésiques peuvent présenter toute la sûreté et la variété des mouvements volontaires. Il existe cependant une différence pour la force musculaire. Si l'on compare les deux chiffres dynamométriques donnés par le sujet quand il presse volontairement le dynamomètre, et quand il le presse inconsciemment, avec sa main anesthésique, on constate entre ces deux chiffres une inégalité constante. Le plus élevé est celui de la pesée volontaire. La différence n'est que de 2 à 3 degrés chez Amélie Cle...; elle atteint 8 degrés chez Demang..., 10 degrés chez Louise St-A..., et même 14 environ chez Marie Hab... Cette différence est d'ailleurs facile à comprendre. Lorsque la main du sujet serre inconsciemment le dynamomètre, le centre moteur du bras n'est excité que par le centre sensitif de ce bras, lequel a reçu l'impression du contact du dynamomètre avec la main; au contraire lorsque la pression est volontaire, le centre moteur reçoit, outre cette première excitation qui persiste, une seconde excitation qui provient des autres centres corticaux, et qui représente psychologiquement *la volonté* de serrer le dynamomètre.

Un des caractères les plus frappants des mouvements inconscients est la tendance à la répétition, à la continuation des mouvements, quand ils se sont produits une fois, pour une raison ou pour une autre. Si on fait exécuter à un doigt des mouvements alternatifs de flexion et d'extension, le doigt, abandonné à lui-même, répète ce mouvement. Il en est ainsi pour le mouvement passif, le mouvement réflexe et même les mouvements volontaires du sujet.

Ce caractère automatique du mouvement inconscient pourrait, à première vue, s'expliquer par un acte intelligent d'adaptation; chez quelques sujets, le membre anesthésique par inconscience devine en quelque sorte l'intention de l'expérimentateur au moyen des impressions de contact; lorsqu'on fait tracer un mot à la main anesthésique, les centres qui reçoivent l'impression graphique peuvent comprendre que l'intention de l'expérimentateur est d'obtenir la répétition du mouvement. Ce ne serait pas de l'automatisme, ce serait au contraire un acte d'adaptation très délicat à la volonté de l'expérimentateur.

Nous croyons cependant, tout en faisant la part de cette interprétation, que la répétition est, chez la plupart des malades, une manifestation de l'automatisme cérébral. Ce qui parait le prouver, c'est que la répétition peut se produire à la suite d'un mouvement volontaire du sujet, par exemple dans son écriture normale, qui contient souvent des redoublements de lettres. On ne peut expliquer cette répétition par de l'adaptation. Nous reviendrons d'ailleurs bientôt sur l'écriture de nos sujets.

Il vaut la peine de remarquer que les excitations sensorielles, qu'elles soient conscientes ou non, qui dynamogénisent un sujet hystérique exercent une action de même ordre sur les mouvements inconscients. Chez tous les sujets dynamogéniés par les rayons visuels rouges, nous avons constaté que les rayons rouges augmentaient le chiffre de la pression inconsciente au dynamomètre. Ainsi, nous mettons dans la main droite, anesthésique, de Amélie Cle..., un dynamomètre et nous plaçons un écran entre les yeux du sujet et sa main; la main anesthésique, excitée par le contact de l'instrument, se met à le serrer, il donne en moyenne le chiffre 12; si on fait contempler à ce moment à la malade un disque rouge, aussitôt le chiffre de la pression inconsciente augmente : il double. Le même effet dynamogéniant se produit chez Amélie Cle..., en ce qui concerne la pression volontaire. Même expérience, même résultat chez Marie Hab.... Il est d'autres sujets que l'excitation par la sensation rouge parait au contraire priver d'une partie de leur force musculaire; telle est Louise St-Am...; or, chez elle, le même effet déprimant se produit dans le mouvement volontaire de pression et dans le mouvement inconscient. Un autre excitant général dont je me suis servi est l'aimant; et j'ai constaté à plusieurs reprises son action dynamogénique sur les mouvements inconscients. Amélie Cle... présentait un jour des mouvements inconscients tout à fait rudimentaires; les mouvements de répétition de l'écriture, malgré plusieurs essais, ne se produisaient pas. J'avais à plusieurs reprises fait tracer à sa

main anesthésique un mot, toujours le même, et la main ne le reproduisait jamais. Au bout de cinq minutes d'efforts infructueux, j'approchai un aimant de la main du sujet. Connaissant non seulement l'influence de la suggestion, mais tous les doutes qui se sont élevés relativement à l'action de l'aimant sur les hystériques, j'eus soin de ne faire aucun bruit pouvant avertir le sujet de mon intention; du reste, dans aucune expérience antérieure, je ne m'étais servi de l'aimant. Or, très peu de temps après l'approche de l'esthésiogène, la main anesthésique du sujet se mit à trembler, puis elle répéta le mot que je lui avais fait tracer.

Cette expérience me permet de recommander l'emploi de l'aimant à tous ceux qui cherchent à constater des mouvements inconscients chez les hystériques; seulement, je l'ai dit et je le répète encore, il faut se méfier des retours de sensibilité.

2° — Nous étudions maintenant les mouvements inconscients en tant qu'ils servent à l'expression de la volonté du sujet.

Pour peu que l'on suive avec soin une observation sur les mouvements inconscients d'un hystérique, il est impossible qu'on ne soit pas frappé par le fait suivant, qui apparaît presque constamment, sans qu'on s'y attende, dans toutes les expériences : ce fait, c'est que, lorsque l'hystérique tient entre les doigts de la main anesthésique une plume, dans la position nécessaire pour écrire, cette plume enregistre l'état de conscience prédominant du sujet.

Si le sujet pense spontanément à une personne ou à un objet, ou à un chiffre, ou si on le prie de penser à tout cela, sa main anesthésique, qui tient une plume, écrit aussitôt le nom de cette personne ou de l'objet, ou le chiffre. Le sujet, quand ses yeux sont fermés ou que son attention est portée ailleurs, ne s'aperçoit pas du mouvement de sa main, qui révèle à l'expérimentateur le fonds intime de sa pensée.

Dès que la malade fait un effort intellectuel pour se rappeler ou pour raisonner ou pour deviner quelque chose, on voit sa main prendre l'attitude nécessaire pour écrire; dès que le problème est résolu ou abandonné, la main laisse tomber la plume et s'affaisse dans une attitude de résolution.

Ce phénomène dont il est facile de saisir l'analogie avec tous ceux qui ont été étudiés par M. Chevreul, M. Richet, M. Gley, ne paraît pas faire défaut à beaucoup d'hystériques. Je l'ai rencontré, pour ma part, un très grand nombre de fois, et je le considère comme la manifestation la plus simple des mouvements inconscients.

On peut étudier le phénomène à plusieurs points de vue, et y voir par exemple une preuve que tout état psychique a pour corrélatif

un état moteur particulier; notion fort importante que la psychologie contemporaine a largement contribué à mettre en lumière.

Pour le moment, nous attirerons principalement l'attention sur ce fait que c'est une représentation mentale consciente qui détermine le mouvement inconscient. Supposons par exemple qu'on demande au sujet quel est son âge; au moment où il répond : dix-huit ans, et même quelques secondes avant qu'il réponde, la plume qu'on a eu soin de glisser entre l'index et le pouce de sa main anesthésique, fait la même réponse écrite. Le sujet a la représentation consciente de son âge, il n'a pas la conscience de ce qu'il écrit.

Le processus psycho-moteur qui se produit est conscient dans sa première moitié, inconscient dans la seconde. Le fait est fort intéressant, et nous allons voir tout à l'heure quelle conclusion on peut en tirer.

Essayons de fixer exactement le point où l'acte cesse d'être conscient et, pour cela, faisons une analyse sommaire de cet acte. Le sujet pense à son âge, ou au nom d'une personne, ou à un fait quelconque, mais il ne songe pas à les écrire, et il ne sait pas qu'il les écrit. Ce qui appartient à sa conscience, c'est la représentation mentale de la personne ou de la chose, et rien de plus; à cette représentation vient s'ajouter une image motrice graphique, qui détermine le mouvement de la main; mais cette image motrice graphique est inconsciente. Au reste la mémoire musculaire est inconsciente comme la sensibilité musculaire dans toute l'étendue du membre anesthésique.

On voit tout de suite ce qu'il y a d'intéressant et en même temps d'obscur dans une combinaison pareille de l'activité consciente et de l'activité automatique. Ajoutons que cette combinaison est plus complexe encore qu'elle ne le paraît de prime abord. D'après notre description précédente, il semble que le processus du phénomène est formé par une série d'images qui s'évoquent régulièrement dans un certain ordre, la représentation mentale de l'objet suggérant l'image graphique, et l'image graphique déterminant à son tour le mouvement de la main. Il n'en est rien. Cette description n'est qu'un schéma superficiel. La réalité est que la main anesthésique ne commence à écrire les idées du sujet que si on lui donne l'attitude nécessaire pour écrire, et si on met une plume entre les doigts. C'est du moins ce que nous observons chez plusieurs sujets. Tant que la main ne reçoit pas l'attitude nécessaire pour écrire, elle reste immobile, ou exécute des mouvements vagues, indéterminés, faciles à distinguer d'un mouvement graphique véritable. Ainsi, l'image graphique inconsciente qui s'ajoute à la représentation mentale du sujet

n'est pas suggérée uniquement par cette représentation mentale; elle l'est aussi et en même temps par l'attitude donnée à la main.

Chez d'autres sujets, les choses se passent un peu différemment. Sous l'influence d'une pensée prédominante, la main anesthésique écrit, alors même qu'on ne lui donne pas l'attitude nécessaire pour écrire; l'index cherche à tracer le mot qui occupe l'esprit du sujet. Ici, l'image graphique paraît être suscitée uniquement par la représentation mentale. Il n'est cependant pas difficile de remarquer que, même chez ces malades, la position donnée à la main anesthésique change la forme de l'enregistrement; car si on glisse une plume entre les doigts, la main anesthésique écrit le mot avec la plume, au lieu de le faire avec l'index, ce qui exige un mouvement tout différent.

Une autre expérience, qui n'est pas de moi, et qui a été imaginée d'une façon tout à fait indépendante de mes recherches par M. Babinski, peut servir à montrer une fois de plus combien l'attitude ou le mouvement de la main anesthésique exercent une influence sur l'image motrice inconsciente. On demande au sujet, pris à l'état de veille, de penser à un chiffre; puis, on prend sa main anesthésique, et, à son insu, on lui soulève le doigt un certain nombre de fois; quand on arrive au chiffre pensé, le doigt se raidit, et indique de la sorte le chiffre à l'expérimentateur. Ici, plus d'écriture; la traduction inconsciente de l'idée du sujet ne se fait plus par un mouvement graphique, mais par un mouvement du doigt. Ainsi, l'attitude communiquée à la main anesthésique commande la forme suivant laquelle le mouvement inconscient enregistre les idées du sujet; et, si l'on veut obtenir un autre genre d'enregistrement, il n'y a qu'à imaginer un autre genre d'attitude.

Par exemple, après avoir habitué la malade à écrire sa pensée, on peut l'habituer à désigner le chiffre auquel elle pense, au moyen de mouvements de flexion de son poignet, ou de flexions successives des cinq doigts de la main. Il est assez curieux de voir que, lorsqu'on substitue ce nouveau mode d'enregistrement à l'ancien, l'inconscient s'obstine pendant un certain temps à conserver l'ancien, et il cherche encore à écrire, avant de se décider à marquer les chiffres par les mouvements du poignet ou des doigts.

On remarquera facilement que ces nouveaux modes d'enregistrement sont plus complexes que ceux de l'écriture; car ce n'est pas le sujet qui soulève un certain nombre de fois le doigt ou le poignet; c'est l'expérimentateur; le sujet se borne à compter inconsciemment les mouvements passifs, et à arrêter l'expérimentateur, en raidissant le doigt, quand le nombre de mouvements devient égal au chiffre pensé.

Il ne faut pas croire que l'expérience devient consciente parce qu'elle se complique. Tout cela est absolument inconscient. Le sujet, interrogé à plusieurs reprises, ne sait rien de ce qui se passe dans son membre anesthésique, et, toutes les fois qu'on le lui révèle, on provoque un étonnement facile à comprendre.

Après avoir donné une description aussi complète que possible des mouvements inconscients déterminés par des idées conscientes, nous ne chercherons pas à analyser le phénomène au moyen d'un nouveau schéma. Nous ignorons complètement le détail du phénomène, son mécanisme intime, physiologique. Mais ce qui est certain, c'est qu'il y a là un entrecroisement, un concours, une collaboration des faits de conscience avec les faits d'insconscience; les deux centres d'action coordonnent leur effort pour aboutir à un résultat commun : le conscient détermine l'idée à exprimer; l'inconscient détermine le mode d'expression.

Tel est l'élément nouveau que l'observation des hystériques apporte à l'étude des mouvements inconscients, étude qui a été très bien faite par M. Richet et M. Gley.

3° — Nous arrivons à la troisième question que nous nous sommes posée. Nous allons chercher à déterminer dans quelle mesure les mouvements inconscients sont sous la dépendance de la volonté du sujet.

Trois expériences principales peuvent être faites.

1° On imprime au membre anesthésique des mouvements passifs, puis au moment où ces mouvements sont sur le point de se reproduire, on invite le sujet à regarder son membre et à le raidir pour mettre obstacle à ces mouvements inconscients de répétition. Malgré le soin qu'on a de soumettre les divers sujets exactement à la même épreuve, on constate qu'ils n'exercent pas tous le même pouvoir sur les mouvements de répétition. Amélie Clet... et Louise St-A... arrivent à immobiliser complètement leur membre, tandis que Léonie Lav... et Marie Hab... assistent impuissantes au mouvement de ce membre, qu'elles ne sont pas capable de réduire au repos.

2° On place un dynamomètre dans la main anesthésique, et on recommande au sujet, qui a vu placer l'instrument dans sa main, de ne pas serrer avant un signal; puis, on lui dissimule la vue de sa main par un écran. Chez Amélie Clet.... et Louise St-Am..., malgré l'excitation produite par le contact du dynamomètre dans la paume de la main, il ne se produit aucun effort de pression; la volonté du sujet empêche la production de l'effort de pression, qui se serait manifestée si on n'avait pas averti le sujet. Au contraire, chez Léonie Lav... et chez Marie Hab... la pression du dynamomètre précède le signal.

3° Le sujet a les yeux fermés; il a une plume à la main; on le prie d'écrire un mot quelconque, quand on lui en donnera le signal, et pas avant. Ici encore, le sujet se trouve soumis à une double excitation : d'une part, le contact de la plume dans la main anesthésique, qui l'excite à écrire; et sa volonté d'autre part de ne pas écrire, qui fait obstacle à ce mouvement naissant. Chez quelques sujets, comme Léonie Lav... et Marie Hab..., voici ce qui se passe : avant le signal donné, la main anesthésique commence à écrire, à l'insu du sujet; puis, lorsque le signal a lieu, le sujet écrit de nouveau; en comparant les deux spécimens d'écritures, on reconnaît que la première est beaucoup plus petite que la seconde [1]; évidemment, la grandeur de l'écriture a été déprimée par l'action inhibitoire de la volonté; mais le mouvement graphique n'a pas pu être enrayé complètement. Chez d'autres sujets, au contraire, par exemple chez Amélie Cle... et chez Louise St-A..., la main n'écrit absolument rien jusqu'au moment où le signal est donné.

Les faits précédents nous permettent de déterminer dans quelles conditions se produit un curieux caractère de l'écriture, qui appartient, en propre, croyons-nous, à l'hystérie. Nous avons vu que les mouvements inconscients présentent une tendance à la répétition; lorsqu'un mouvement quelconque se produit dans un membre anesthésique, soit sous l'influence de la volonté du sujet, soit sous l'influence d'excitations portées sur le membre, ce mouvement a une tendance à se répéter un certain nombre de fois. Par exemple, lorsqu'on fait tracer un mot passivement à la main anesthésique du sujet, ou que le sujet écrit volontairement ce mot, les yeux fermés, avec sa main anesthésique, on observe une répétition du mot tout entier, ou une répétition de lettres dans le corps du mot. Par exemple, le sujet voulant écrire : « Léonie » écrira, les yeux fermés : « Léonnieee. »

Lorsque les malades écrivent les yeux ouverts, faut-il s'attendre à trouver ces troubles si singuliers dans leur écriture? Les expériences qui précèdent nous permettent de faire une distinction. Quand il s'agit d'un sujet chez lequel la volonté peut supprimer les mouvements inconscients, cette tendance à la répétition sera enrayée, et l'écriture ne présentera jamais ce redoublement de lettres, soit que le malade ait écrit les yeux ouverts ou les yeux fermés. C'est ce qui a lieu par exemple pour Amélie Clet..., et Louise St-Am...

Au contraire, chez les sujets dont les mouvements inconscients échappent au contrôle de la volonté, cette tendance à la répétition

1. Sur l'écriture hystérique, voir nos *Études de psychologie expérimentale*, p. 299.

arrivera à se satisfaire, partiellement quand le sujet écrira les yeux ouverts, et complètement quand il écrira les yeux fermés.

Nous avons vu que Léonie Lav... appartient à cette dernière catégorie. Aussi son écriture présente-t-elle du redoublement littéral.

En résumé, il résulte de ce qui précède que les mouvements des membres anesthésiques peuvent être déterminés par deux excitations tout à fait différentes : d'une part, la volonté du sujet; d'autre part, les sensations de tout ordre qui se produisent dans le membre anesthésique. Il arrive parfois que ces deux excitations sollicitent simultanément des mouvements différents; et, en tout cas, l'expérimentateur peut créer facilement un conflit de ce genre. Le résultat de ce conflit varie selon les sujets. Chez les uns, malgré l'inhibition de la volonté, le mouvement sollicité par les sensations venues du membre anesthésique s'exécute; chez les autres, le mouvement est suspendu.

V

Envisageons maintenant l'anesthésie hystérique dans ses rapports avec la conscience du sujet. Il est de notion vulgaire que l'excitation portée sur une région anesthésique n'est pas sentie, n'éveille pas de phénomène de conscience; le sujet, lorsqu'on pique une région insensible, déclare qu'il ne sent absolument rien.

Des observations nombreuses m'ont démontré que les choses sont beaucoup moins simples qu'elles ne le paraissent de prime abord. L'anesthésie hystérique de la peau et des tissus profonds n'abolit pas la perception des excitations périphériques; elle laisse subsister cette perception, mais elle la modifie profondément. L'hystérique dont une moitié du corps est insensible à la pression, à la piqûre, à la torsion et aux décharges électriques violentes continue à percevoir ces excitations, mais il les perçoit dans des conditions anormales.

Nous arrivons ainsi à confirmer, par une démonstration nouvelle, cette notion que l'anesthésie hystérique n'est pas une anesthésie vraie; l'excitation de la région anesthésique n'est supprimée ni pour les phénomènes moteurs ni pour la conscience du sujet.

L'anesthésie hystérique de la peau et des tissus sous-jacents empêche simplement les malades, au moins ceux que nous avons observés, de sentir l'excitation sous sa forme cutanée, c'est-à-dire en tant que sensation tactile localisable en un point déterminé de la peau; mais l'excitation pénètre jusqu'à la conscience du sujet sous la forme d'une idée, en général sous la forme d'une image visuelle. Le sujet, lors-

qu'on porte l'excitation sur la main anesthésique, lorsqu'on lui pince le doigt ou qu'on lui fait tracer un chiffre, ne sent et ne perçoit absolument rien dans sa main; mais, si on l'interroge avec les précautions que nous indiquerons plus loin, on peut mettre en évidence qu'il a, dans la plupart des cas, l'idée de l'excitation, sans savoir comment ni pourquoi cette idée lui est venue, et sans se douter le moins du monde que cette idée correspond à la réalité.

Il importe de remarquer que ce processus de perception, bien qu'il n'ait encore été signalé nulle part [1], ne présente rien d'absolument mystérieux pour un psychologue. Voici comment je suppose que les choses se passent. Lorsqu'on excite, par exemple avec le contact d'un objet connu, la paume de la main anesthésique, cette excitation produit une sensation tactile qui reste inconsciente, mais qui suggère, par association d'idée, l'image visuelle correspondante. Nous plaçons un couteau dans la main du sujet; le sujet n'a pas le contact dur du couteau, l'impression de sa forme, etc.; toutes ces sensations n'arrivent pas jusqu'à sa conscience, mais elles excitent la formation de l'image visuelle du couteau, qui, elle, est parfaitement consciente.

Le processus de cette perception ne diffère donc du processus normal que par un seul point : c'est que sa partie antérieure reste ignorée et obscure. A l'état normal, lorsqu'une personne ayant conservé sa sensibilité, touche et palpe un objet sans le voir, elle éprouve une sensation cutanée qui suggère l'image visuelle de l'objet; la sensation tactile est conciente comme l'image visuelle; chez l'hystérique, la sensation de la peau reste dans l'ombre, l'image visuelle arrive seule à la lumière. On est en présence d'un état inconscient qui suscite un état conscient.

Nos premières observations auront bientôt deux ans de date; elles furent recueillies avec le plus grand scepticisme et mises en réserve pour une étude ultérieure. Du reste, ignorant à cette époque comment il fallait s'y prendre pour provoquer le phénomène, nous nous contentions de le noter chaque fois qu'il se présentait spontanément.

Le premier sujet observé est une femme hystérique, Mél..., dont le bras droit était anesthésique; elle ne percevait pas les mouvements passifs généraux imprimés à son bras; mais, si on plaçait un porte-plume dans sa main droite, et qu'on lui fit écrire un mot, la

1. Au cours de nos recherches, M. Babinski nous a appris qu'il avait vu le même fait. Nous croyons juste de l'appeler à partager avec nous la priorité des observations. D'autre part, M. Pierre Janet, avant nous, a constaté des faits voisins des nôtres, en se plaçant dans des conditions absolument différentes.

malade devinait tout de suite le mot, les yeux fermés. Elle ne sentait pourtant pas, disait-elle, le mouvement graphique imprimé à sa main, mais elle avait la représentation visuelle du mot, qui lui apparaissait tout à coup « comme s'il était écrit à la craie sur un tableau noir ».

Quelques mois après, je retrouvais le même phénomène sur la nommée Sav..., qui, elle aussi, n'avait aucune idée des mouvements d'ensemble imprimés à son bras anesthésique, mais percevait les mouvements graphiques les plus délicats.

Chez un troisième sujet, Rich..., les mouvements passifs du membre anesthésique étaient perçus comme les mouvements graphiques. Cette perception était visuelle, comme chez les précédents malades. Quand on étendait un doigt de la main anesthésique, Rich... avait la représentation visuelle de ce doigt, mais elle n'éprouvait aucune sensation cutanée localisable dans le doigt ou dans la main.

Nous allons maintenant procéder à l'examen méthodique des malades que nous avons sous les yeux; nous retrouvons le phénomène en cause chez sept malades sur neuf. Ces sept malades, ajoutés aux trois précédents, nous donnent un total de dix observations concordantes. Cela ne suffit pas évidemment pour faire une théorie générale de l'anesthésie hystérique, mais cela suffit pour montrer que le symptôme que nous étudions est important par sa fréquence.

Parmi les expériences capables de mettre en lumière la perception des excitations d'une région anesthésique, la plus simple et la plus sûre est la suivante :

Le sujet ayant la tête placée derrière un écran qui l'empêche de voir son membre anesthésié, on imprime à une portion quelconque de ce membre, à son bras, à sa main ou à un de ses doigts, un nombre déterminé de mouvements. Si alors on avertit le sujet qu'on a imprimé des mouvements à sa main anesthésique, il déclare presque toujours qu'il n'a absolument rien senti, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il est anesthésique de ce côté. Il ne faut donc point attirer son attention sur son membre anesthésique; il faut tout simplement le prier de choisir un nombre au hasard et de le dire; le sujet, alors, sans aucune hésitation, choisit volontairement un nombre, qui se trouve précisément être celui des mouvements imprimés à son membre anesthésique. Ce résultat [1] ne saurait s'expliquer ni par suggestion, puisqu'on se borne à poser une question relative à

1. Nous sommes arrivés récemment à objectiver ces impressions visuelles produites par excitation cutanée, en employant la méthode graphique. Nous publierons prochainement les tracés.

un chiffre, ni par une abolition temporaire de l'anesthésie hystérique, car nous avons eu soin de constater à maintes reprises au moyen d'épreuves douloureuses ou brusques l'existence constante de l'anesthésie.

Cette expérience nous a paru réussir pour ainsi dire à coup sûr chez six de nos malades, les nommées Amélie Clet..., Léonie Lavr..., Léonie Demange..., Hortense Jume..., Marie Hab..., Pauline Schey...; chez quelques sujets, les mouvements passifs communiqués au membre déterminent la répétition de ces mouvements en nombre égal. Par exemple, c'est ce qui arrive chez Léonie Lavr...; pour cette malade, la perception du chiffre paraît être subordonnée à la répétition du mouvement, si bien que, lorsqu'on met obstacle à cette répétition en immobilisant le doigt ou le poignet, la malade est incapable d'imaginer un chiffre. Ce fait n'est pas général.

On peut renouveler l'expérience sur des lettres et des mots; après avoir fait tracer des caractères quelconques à la main anesthésique, on demande au sujet de penser volontairement à une lettre ou à un mot; et la lettre et le mot qu'il désigne spontanément, au moins en apparence, sont encore ceux que l'expérimentateur a fait écrire à sa main anesthésique.

L'expérience réussit chez sept de nos malades : Demang..., Saint-Am..., Hab..., Clet..., Lavr..., Schey..., Jum...

Chez quelques sujets, comme Louise Saint-A..., il faut faire l'interrogation tout de suite après que le mot ou la lettre ont été tracés; si on tarde un peu, le sujet s'empresse d'écrire spontanément une suite à la lettre ou à la phrase commencées, et c'est alors ce mot ou cette phrase qu'elle perçoit. Si on l'interroge avant qu'elle ait eu le temps de manifester sa spontanéité, on arrive à lui faire indiquer la lettre qu'on a fait tracer à sa main anesthésique. Chez les autres malades, qui sont moins spontanées, cette précaution n'est pas nécessaire.

Les deux épreuves précédentes mettent spécialement en œuvre le sens musculaire ou kinesthétique (Bastian). Ce ne sont pas les seules expériences qu'on peut faire sur le sens musculaire. La perception de la position des membres peut être retrouvée, sous forme d'idées, chez toutes nos malades; l'attitude résultant d'une contracture provoquée par l'excitation mécanique des muscles peut également être perçue sous la même forme.

La localisation de l'excitation musculaire se fait assez exactement chez quelques malades. Si, après avoir soulevé un doigt de leur main anesthésique, on les prie de désigner volontairement un doigt, c'est celui-là qu'elles désignent. (Demang..., Clet..., Jume..., Scheye.)

D'autres n'arrivent pas à faire une désignation aussi précise; malgré leurs efforts, elles ne peuvent pas choisir un doigt individuellement, et disent qu'elles se représentent par exemple les derniers doigts de la main (l'annulaire et l'auriculaire), ou les premiers (le pouce et l'index), ou ceux du milieu (l'index, le médius et l'auriculaire); cette désignation, moins précise que la précédente, est cependant toujours exacte (Lavr.). C'est toujours un des deux doigts désignés par le sujet qui a été soulevé par l'expérimentateur.

Examinons maintenant les phénomènes de perception qu'on peut provoquer en s'adressant presque uniquement à la sensibilité cutanée. Lorsqu'on place différents objets dans la paume de la main du sujet ou sur la pulpe des doigts, tout en empêchant la main d'exécuter un mouvement quelconque de palpation, qui ferait intervenir le sens musculaire, très souvent, les malades, priés de penser volontairetairement à un objet, désignent celui qui est en contact avec leur main (Demang..., Habil..., Clet...), mais c'est là une expérience trop complexe et aussi trop infidèle pour que nous pensions nécessaire de nous y arrêter.

Sur le sens de la pression et de la piqûre nous avons fait trois expériences principales :

La première intéresse ce qu'on peut appeler le sens local; en piquant la malade sur une région anesthésique, nous la prions de désigner au hasard une partie de son corps. Certains sujets (Demang..., Clet..., Jume..., Schey...) indiquent très exactement le point où l'expérimentateur a enfoncé l'épingle; d'autres ne peuvent faire qu'une désignation vague; si on leur pique la face dorsale de la 3e phalange du médius, ils se représentent par exemple le dos de la main, sans pouvoir préciser davantage (Lavr.).

Un second genre d'expériences peut être fait au moyen d'excitations répétées un certain nombre de fois sur le même point de la peau avec une pointe de compas : le sujet est prié ensuite de penser à un chiffre. Certaines malades pensent le chiffre qui est en rapport avec le nombre des excitations; aucune erreur n'est commise, alors même que le nombre des excitations dépasse cent[1] Demang...).

D'autres malades désignent des chiffres qui ne correspondent pas exactement avec le nombre des excitations; ainsi pour 10 excitations, le sujet dira 9, 10, 11 ou 12. Pour 3 excitations, le sujet dira 2, 3, 4

1. Disons en passant que, lorsqu'on fait des excitations nombreuses, il importe de contrôler l'état de la sensibilité, qui peut se modifier sous l'influence de ces excitations.

ou 5. La perception est défectueuse, mais elle se produit réellement (Lavr..., Jume..., Schey..., Clet...).

Enfin, la sensibilité tactile peut être l'objet d'une troisième expérience, beaucoup plus délicate que les précédentes; c'est la mesure de la sensibilité au moyen de l'esthésiomètre. Cette mesure de la sensibilité n'est possible que chez les sujets qui perçoivent exactement, sous forme d'idées, l'excitation cutanée. Voici alors comment on procède : l'hystérique a la tête placée derrière un écran, ou la main ramenée derrière le dos; on appuie sur sa peau les deux pointes du compas, en leur donnant un écart variable; le sujet ne dit point, comme le fait un sujet sensible soumis au même examen, qu'il perçoit une seule pointe de compas ou qu'il distingue les deux; n'étant pas averti de l'examen qu'on poursuit, il ne localise aucune sensation dans la région anesthésique. On lui demande seulement de penser à un chiffre, et, suivant l'écart des pointes et la région explorée, il répond qu'il pense au chiffre 1 ou au chiffre 2; à part cette forme particulière de ses réponses, l'exploration de la sensibilité chez le sujet anesthésique par inconscience se fait exactement comme chez un individu normal.

Cette méthode nous a permis d'établir la topographie de la sensibilité chez Demange, Clet..., Jume..., Schey..., dans le membre supérieur anesthésique. Nous avons constaté que la sensibilité tactile dans le membre supérieur anesthésique est presque aussi fine que dans l'autre membre, pris comme terme de comparaison. Voici quelques chiffres obtenus chez Demange :

Face palmaire de la 3e phalange des doigts, 2 millimètres;
Face palmaire de la 2e phalange des doigts, 4 millimètres;
Face dorsale de la 2e phalange, 10 millimètres;
Face dorsale de la 1re phalange, 15 millimètres;
Dos de la main, 30 millimètres.

La mesure de la sensibilité chez Clet..., Jume... et Schey... nous a donné des résultats analogues; en général, la sensibilité du membre anesthésique est un peu moins fine que celle du membre sensible, mais la différence est très légère. Nous signalerons en passant l'intérêt de curiosité que présente la mensuration de la sensibilité à un millimètre près, chez des malades qui sont réputées complètement anesthésiques. D'autres sujets ne possèdent pas une perception aussi exacte des sensations cutanées; l'écart donné aux pointes du compas peut être dans les régions les plus sensibles de 50 à 80 millimètres sans provoquer autre chose qu'une sensation simple (Léonie Lavr...). Pour amener le sujet à penser le chiffre 2, il ne faut pas user

de deux excitations simultanées, mais de deux excitations successives, et, autant que possible, portées au même point.

Pendant ces diverses recherches avec le compas, j'ai constaté à plusieurs reprises, chez la nommée Demang..., la production du phénomène du redoublement. Le sujet excité par cinq sensations de contact indique le chiffre 10; excité simultanément par les deux pointes de compas, il indique le chiffre 4. Ce redoublement se produit aussi du côté sain. Nous n'avons pas constaté ce phénomène au début de nos recherches sur la sensibilité de la malade, et, de fait, sa présence nous aurait absolument empêché de mesurer sa sensibilité tactile; le redoublement s'est produit après une demi-heure environ; il n'a pas été constant; il se manifestait en séries : par exemple pendant douze épreuves de suite, les excitations étaient doublées; puis, pendant vingt épreuves subséquentes, les perceptions redevenaient simples. Ce phénomène est très intéressant, mais il est une cause de confusion et d'erreur et, lorsqu'il se produit, il empêche, nous le répétons, toute mensuration de la sensibilité.

Notons qu'on observe parfois des redoublements de sensation chez des individus nullement hystériques; nous avons pu nous en convaincre en mesurant la sensibilité de trois personnes; fréquemment, le sujet accuse deux pointes, quand il n'y en a qu'une en contact avec sa peau.

Enfin, il est une dernière catégorie d'excitations auxquelles nous avons eu recours, chez nos hystériques : ce sont les excitations douloureuses. Nous n'entendons parler bien entendu que d'excitations modérées. Chez deux malades seulement, Clet... et Schey..., nous avons constaté que la douleur produite par le pincement de la peau du membre anesthésique peut être perçue comme douleur; la malade interrogée avec soin, en dehors de toute suggestion, déclare spontanément qu'elle a l'idée d'une excitation douloureuse; elle n'en souffre pas, car elle est persuadée qu'elle est insensible, mais elle reconnaît que l'idée de cette douleur lui est pénible. Il se produit une sorte de transformation de la douleur physique en douleur morale, analogue à celle qui a lieu lorsqu'on se représente dans la mémoire ou dans l'imagination une souffrance physique.

VI

Nous venons de passer en revue les divers modes d'excitation qui peuvent être mis en jeu pour étudier la perception des sensations dans ses rapports avec l'anesthésie hystérique. Examinons maintenant

sous quelle forme ces perceptions pénètrent dans la conscience du sujet. Ainsi que nous l'avons déjà dit d'une façon générale, la sensation tactile ou musculaire qu'on provoque perd le caractère du sens auquel elle appartient. Le sujet, si on ne l'avertit pas, ne se doute pas qu'on explore sa sensibilité; et, lorsqu'il perçoit l'excitation, il ne la localise pas à l'extérieur, à la périphérie de son membre. Le témoignage de tous les malades sur ce point est absolument concordant. Il ne s'agit donc point ici d'une perception tactile ou musculaire, dont l'intégrité prouverait que l'anesthésie a disparu dans le membre en expérience. Il s'agit d'une idée, d'une image consciente qui est suscitée dans l'esprit du sujet par l'impression périphérique, laquelle reste constamment ignorée.

Ceci posé, on comprend facilement que, si ce phénomène a passé si longtemps inaperçu, c'est que, dans les explorations ordinaires de la sensibilité, on interroge directement les malades sur les sensations qu'ils éprouvent et non sur les idées qui leur viennent à l'esprit. Cela suffit pour obtenir une réponse presque toujours négative, et on en a conclu trop vite que l'excitation du membre anesthésique ne pénètre jamais, sous aucune forme, dans la conscience du sujet. On voit combien il faut peu de chose pour passer à côté d'un fait nouveau sans le voir.

Pour retrouver sous forme d'idées, dans l'esprit du malade, l'excitation tactile ou musculaire qu'on vient de porter sur une région anesthésique, il faut lui laisser ignorer complètement l'expérience qu'on poursuit, et lui demander, pendant qu'on l'excite, à quoi il pense ou, mieux encore, le prier de penser volontairement à quelque chose. On voit alors les malades choisir précisément l'idée de l'excitation qu'on leur fait subir à leur insu.

De quelle nature est cette idée? La plupart des malades qui sont assez intelligents pour répondre sur ce point délicat de psychologie, affirment qu'ils *voient* le chiffre ou la lettre qu'on leur a fait écrire, ou le mouvement de leur main que l'opérateur détermine.

Lorsque la perception ne peut pas se faire exactement, le sujet décrit une image visuelle qui manque de netteté. Ainsi, lorsqu'on agite un doigt de Léonie Lavr... (côté anesthésique) et qu'on lui dit de penser à un doigt de sa main, elle ne voit pas sa main entière, mais deux ou trois doigts qui remuent; et voyant aussi bien l'un des doigts que l'autre, elle ne sait pas lequel choisir. Tout ce que nous retiendrons de ce qui précède, c'est que, dans la plupart des cas, la perception tactile ou musculaire se fait sous la forme visuelle. Nous décrirons donc toujours le phénomène, pour abréger la description, comme une *perception visuelle d'une sensation tactile ou musculaire.*

Cette perception, souvent, ne se déclare pas dès la première épreuve. Il s'agit ici d'un phénomène délicat qui n'apparaît pas à un examen superficiel. Du reste, s'il suffisait, pour le découvrir, de piquer ou de pincer une malade anesthésique, on ne serait pas resté si longtemps sans en avoir aucune idée. De plus, l'excitation périphérique de la peau ou des tissus profonds ne pénètre pas instantanément dans la conscience sous la forme d'un idée visuelle; la perception subit un retard, très variable suivant les sujets et suivant le mode d'excitation; ce retard peut même s'étendre à plusieurs secondes, surtout quand l'excitation cutanée consiste dans une pression ou une piqûre.

M. Revillout, plusieurs années avant nous, a constaté que l'anesthésie hystérique consiste dans un retard de perception. Ce retard, d'après l'auteur, peut être même de plusieurs minutes. Les observations de cet auteur concordent donc parfaitement avec les miennes. Voici du reste les conclusions de son travail [1]; nous allons y relever plusieurs points intéressants :

« Chez quelques malades, ce sont des retards très légers que Cruveilhier avait observés et décrits dans l'ataxie locomotrice; toutes les sensations sont perçues; mais un peu de temps après avoir été causées. Chez d'autres, des retards plus longs, qui exigent une impression plus étendue, au moins en surface, pour la mise en jeu du centre conscient; chez d'autres, des retards plus longs encore; la continuité de l'impression devient nécessaire; autrement, elle passe inaperçue comme elle peut le faire chez un homme préoccupé par une passion violente ou une grande tension d'esprit. Souvent même dans ces conditions, la sensation, une fois provoquée, n'apparaît pas telle qu'elle devrait être. Le malade qu'on pince commence par accuser l'impression que lui produirait un contact superficiel, le passage d'une mouche, ou une pression simple, ou même l'éveil d'une sensation de température, de chaud ou de froid. Dans les cas les plus accentués que j'ai rencontrés et où le retard se prolongeait jusqu'à une demi-heure et plus, il arrivait aussi que des sensations autres se manifestaient dans la même région sans que le malade, qui auparavant n'y sentait absolument rien, rapportât d'abord ce qu'il éprouvait au point précis où l'excitation était appliquée. »

Nous constatons tout de suite que l'auteur n'est pas d'accord avec nous lorsqu'il considère l'anesthésie hystérique comme simplement apparente, et l'explique par un retard de perception. Il n'a pas eu l'oc-

1. *Les anesthésies apparentes et les sensations retardées dans les névroses* (*Mémoires de l'Acad. des Sciences*, 1885, t. II, p. 555).

casion de constater l'existence d'une sorte de transposition des sens, par laquelle la perception cutanée ou musculaire se fait sous la forme d'une image visuelle. Tout ce que l'auteur rapporte relativement aux altérations de la perception et à son retard nous paraît exact; les sensations de piqûre et de pression, auxquelles il paraît avoir eu recours presque exclusivement, sont parfois moins bien perçues que les sensations musculaires. Nous en avons eu un exemple chez Lav... Ajoutons encore que M. Révillout, n'ayant pas compris de la même manière que nous le mécanisme de l'anesthésie, n'a pas dû comprendre davantage dans quelle forme il convenait d'interroger les malades.

Continuons à noter quelques détails intéressants.

Ce qui rend ces expériences très délicates, c'est que l'exploration de la sensibilité se fait par une exploration dans le domaine des idées. On ne demande pas aux malades : « Sentez-vous où je vous pique? — Savez-vous combien de fois je fléchis votre poignet? » — On leur demande : « Pensez à un point de votre peau, choisissez un nombre. » Il peut donc arriver souvent que le sujet, se comportant comme un individu normal, imagine spontanément un chiffre qui lui est fourni par sa mémoire, au lieu d'être suggéré par l'excitation périphérique. De là des erreurs inévitables, qui sont inhérentes à la nature du phénomène. Ces erreurs sont surtout manifestes au début de l'expérience. Mais en revanche, lorsque l'excitation périphérique a réussi une première fois à suggérer l'idée correspondante, on peut être à peu près certain que la réussite continuera, ce qui exclut toute idée de hasard. La forme de la demande exclut, nous le répétons, toute crainte de suggestion involontaire.

L'état mental du sujet, à ce moment, est fort curieux à étudier. Il y a une grande différence, suivant qu'on laisse le sujet choisir un chiffre spontanément, ou qu'on le force, à son insu, à en penser un, au moyen d'une excitation périphérique. Dans ce dernier cas, le chiffre ne répond pas aussi vite à l'appel de la volonté. Le sujet dit : « Je ne sais pas pourquoi, il faut que je cherche davantage ». Cette période de recherche correspond au retard de la perception; — nous l'avons trouvée particulièrement longue chez Schey...; elle était de 5 secondes environ.

Au bout d'un certain nombre de réussites, le chiffre suggéré par la sensation périphérique inconsciente est suggéré avec tant de force qu'il s'impose au sujet comme une sensation réelle. C'est à ce point qu'on peut obliger quelques sujets, par l'intermédiaire de l'excitation périphérique, à penser à un chiffre inférieur à 10, alors qu'on les invite par la parole à en choisir un supérieur à 10. Les sujets, après

des efforts répétés, finissent par reconnaître leur impuissance; de là, agacement, colère, et parfois imminence d'attaque... Le phénomène est très net chez Léonie Lav..., Louise Demange..., Hortense Jum...; chez d'autres, la volonté conserve encore le pouvoir de modifier le chiffre déterminé par l'excitation périphérique, mais ce chiffre se retrouve fréquemment sous une forme ou sous une autre. Tel est le cas pour Schey..., qui, priée de penser à un chiffre supérieur à 10, quand on exerce sur sa main anesthésique trois pressions, répond qu'elle se représente le chiffre 13.

Chez quelques malades, au bout d'expériences répétées, l'image visuelle déterminée par l'excitation périphérique augmente d'intensité au point de s'extérioriser comme une hallucination. Ainsi, lorsqu'on pique à plusieurs reprises la main insensible de Lav..., pendant qu'elle est occupée à lire, elle voit bientôt le livre se couvrir de petits points noirs qui dissimulent et brouillent le texte; elle est obligée de renoncer à sa lecture. Ces phénomènes pourraient peut-être servir à expliquer les prétendues observations de « transposition des sens ».

La perception, sous forme d'image visuelle, des sensations musculaires donne lieu à quelques remarques qui présentent un certain intérêt. Nous avons vu que, lorsqu'on immobilise le membre anesthésique dans une position quelconque ou qu'on le fixe dans une attitude en le contracturant, le malade, prié de dire comment il se représente son membre, indique la position exacte; il le fait au bout d'une seconde ou deux d'hésitation, ce qui correspond au retard de la perception. Il est bien entendu, nous l'avons dit et nous le répétons, que le sujet n'éprouve aucune sensation localisée dans la main; il se représente sa main sous forme visuelle : « Je la vois comme dessinée, dit une malade, je la vois avec sa couleur blanche. »

Deux points sont à noter relativement à cette représentation visuelle de l'attitude. Le premier, c'est que le sujet, pour se représenter la position de sa main insensible, regarde presque constamment son autre main, comme s'il l'interrogeait, ou la consultait. Dans un précédent travail, nous avons montré que chez un grand nombre d'hystériques tout phénomène moteur déterminé dans une moitié du corps tend à déterminer un second phénomène moteur de même nature, localisé dans la région symétrique. Nous avons constaté autrefois ces faits, sans chercher à les expliquer. Il serait à chercher maintenant si cette transmission du phénomène entre les deux moitiés du corps ne se fait pas sous l'influence de l'image visuelle qui est déterminée par l'excitation périphérique.

Un second fait, qui nous paraît fort curieux, c'est que, lorsque le

sujet est parvenu, après quelque hésitation, à se représenter l'attitude de son membre anesthésique, il ne peut pas modifier sa représentation tant que l'opérateur n'intervient pas pour modifier l'attitude du membre. Quand le poing est fermé, en contracture, le sujet est incapable de se représenter sa main ouverte. Il y aurait lieu de rechercher si, dans les contractures spontanées des hystériques, il se produit un trouble analogue de l'idéation.

VII

Dans une étude comme celle-ci, qui est avant tout psychologique, nous ne devons pas seulement enregistrer les faits objectifs, mais chercher à pénétrer dans la conscience du sujet et dans l'intimité du phénomène.

Nous avons essayé d'expliquer sommairement la perception visuelle d'une sensation tactile chez l'hystérique anesthésique, en comparant ce phénomène au processus d'une perception normale. La comparaison n'est vraie qu'en gros. Il n'est pas tout à fait exact de dire que chez l'hystérique la sensation du toucher suggère l'image visuelle comme elle le fait chez un sujet normal, avec cette seule différence que la sensation suggestive est consciente dans un cas et inconsciente dans l'autre.

Cette explication, fondée sur le mécanisme de l'association des idées, nous paraît trop simple; on peut s'en convaincre en étudiant de près, et pour ainsi dire à la loupe, certains détails des phénomènes.

En premier lieu, il est à noter que, pour que le sujet perçoive sous forme visuelle les excitations cutanées d'une région anesthésique, il n'est point nécessaire qu'il soit attentif à l'expérience, épiant les moindres sensations et les plus faibles idées. On peut impunément le distraire, par exemple en lui faisant réciter des chiffres ou des vers à haute voix pendant qu'on fait à sa main anesthésique une série de piqûres ; la perception du nombre des piqûres n'en est pas moins exacte.

Dans ce cas, le malade, interrogé avec soin, répond qu'il n'a pas eu l'idée de penser à un nombre avant l'invitation que lui adresse l'expérimentateur; il n'a pas conscience d'avoir compté les excitations, au fur et à mesure qu'elles se produisaient. La personnalité consciente du sujet ne perçoit pas individuellement chaque excitation, mais seulement le total. L'addition des sensations tactiles est une opération inconsciente dont le sujet ne connaît que le

résultat. En interrogeant avec soin les malades, on reconnaît qu'ils ont conscience d'un chiffre total, par conséquent d'un chiffre arabe ou romain ou d'un nombre écrit, qui se présente spontanément à leur esprit à la dernière excitation.

En définitive, l'image visuelle de toutes les excitations cutanées se résume sous forme de chiffre devant l'esprit du sujet et le dispense de compter chaque excitation. Il y a là comme un travail intelligent de l'inconscient qui cherche à faciliter la tâche du conscient.

Voici d'autres faits qui confirment ces idées. Lorsqu'on fait tracer à la main anesthésique un chiffre arabe, puis un second chiffre au-dessous du premier, puis une ligne transversale au-dessous du second chiffre, il arrive que le sujet inscrit spontanément au-dessous de la ligne le total des deux chiffres; il en a fait l'addition. On écrit 3, puis 5, le sujet écrit 8. Demandons-lui maintenant à quoi il a pensé; le sujet répond qu'il a vu dans son esprit le chiffre 3, qui s'est bientôt effacé, puis le chiffre 5 s'est présenté à son tour, et s'est effacé également; enfin le chiffre 8 s'est présenté le dernier et, comme il a persisté plus longtemps que les autres dans la conscience, c'est celui-là que le malade a pensé.

Le sujet n'a pas conscience du rapport qui lie le troisième chiffre aux deux premiers; il n'a pas conscience de la petite opération d'arithmétique qui est intervenue. Le fait n'est pas constant chez tous les sujets, mais il est assez fréquent. Je crois que, dans ce cas, il est exact de dire que c'est l'inconscient qui additionne les nombres, et que le conscient ne connaît que le total.

Lorsqu'on fait l'expérience en employant des chiffres élevés, ou lorsqu'on substitue à l'addition une opération plus complexe, une division par exemple, il n'est pas rare que le sujet commette des erreurs. De plus, ces expériences sont très fatigantes; elles s'accompagnent d'une douleur de tête assez intense, quoique passagère.

Cette sorte de collaboration entre le conscient et l'inconscient n'est pas pour nous un fait entièrement nouveau.

Nous avons déjà vu un phénomène analogue lorsque nous avons étudié les mouvements inconscients qui traduisent un état de conscience prédominant; nous avons montré que, si la conscience du sujet détermine la nature de l'idée à enregistrer, l'attitude de la main détermine la forme de l'enregistrement; par exemple le sujet pense au chiffre 5 (le chiffre arabe) et la main se soulève cinq fois, si elle ne tient pas une plume; dans le cas contraire, elle écrit le chiffre.

Il y a donc là, disions-nous, une sorte de concours et de collaboration entre deux personnalités. C'est ce même concours, cette même

coordination qui existe dans la perception visuelle des sensations provenant du membre anesthésique.

L'association des sensations n'est pas le dernier mot du phénomène. C'est peut-être même là un fait général. L'association des idées n'est qu'un schéma, c'est la coordination des idées qui est le fait réel [1].

En somme, l'analogie la plus grande existe entre le processus de l'enregistrement des idées par des mouvements inconscients, et le processus de la perception des sensations inconscientes, sous forme d'idées. C'est en quelque sorte le même processus renversé se déroulant tantôt du centre à la périphérie et tantôt de la périphérie au centre.

De ces deux faits découlent des conclusions importantes pour la psychologie de l'inconscience.

On a pensé que des phénomènes analogues à ceux que nous avons désignés jusqu'ici sous le nom d'inconscients appartenaient à une seconde conscience, distincte de la conscience principale du sujet, et que par conséquent, inconscients pour le sujet, ces phénomènes pouvaient être conscients en eux-mêmes. C'est là une première hypothèse. On a pensé en outre que le mécanisme de ce dédoublement de conscience consistait dans une dissociation, c'est-à-dire dans un défaut d'association, de communication entre les éléments des deux consciences. C'est là une seconde hypothèse.

Cette seconde hypothèse, celle de la dissociation, nous paraît inexacte en ce qui concerne les faits que nous avons observés. Comment parler de rupture de communication, d'isolement, lorsque les phénomènes conscients et inconcients sont non seulement associés, mais encore coordonnés les uns avec les autres, et s'adaptent réciproquement en vue d'une fin commune? Évidemment, cela est impossible; et, s'il est exact que, dans des conditions différentes, il se produit des dissociations vraies, qui ont pour conséquence des dédoublements de la personnalité, il demeure établi que ces dissolutions n'expliquent point l'anesthésie hystérique [2].

1. M. Paulhan a publié dans ce sens des études intéressantes (*Rev. philosoph.*, 1888).

2. M. Pierre Janet, que je vise dans le texte, et auquel j'ai communiqué mes observations, m'écrit que par dissociation il n'a pas entendu désigner un phénomène contraire à l'association des idées; pour lui, un état dissocié est un état qui n'est point ramené à l'idée du moi et de la personnalité, et qui échappe à cette synthèse supérieure. M. Pierre Janet reconnaît lui-même que l'ambiguïté de l'expression *dissociation mentale* explique mon erreur. Quoi qu'il en soit, je suis heureux de constater que nous sommes pleinement d'accord pour l'interprétation des faits précédents.

Reste la première hypothèse, celle de la double conscience. Nous croyons nécessaire de ne pas la rendre solidaire de la seconde, et de ne pas subordonner la double conscience à la dissociation. Il est possible que le dédoublement de la conscience soit lié à d'autres conditions, que nous ne connaissons pas, et que l'anesthésie hystérique, réalisant ces conditions, s'explique par un phénomène de dédoublement. Mais nous ne voulons pas prendre parti sur cette question, pour la solution de laquelle les éléments font encore défaut.

Les conclusions précédentes ont un caractère purement négatif. Nous finirons sur une conclusion positive, qui concerne le siège de la lésion produisant l'anesthésie hystérique. Notre double série d'expériences sur les mouvements d'adaptation produits par les sensations inconscientes, et sur la perception consciente sous forme d'idées desdites sensations, peut servir à montrer que l'anesthésie hystérique n'est pas produite par une lésion des conducteurs, ni même, comme M. Pitres [1] l'a soutenu, par une lésion des ganglions basilaires du cerveau; car, pour qu'une excitation périphérique puisse provoquer non seulement des mouvements, mais des idées, il faut qu'elle puisse atteindre les centres où s'élaborent les idées, c'est-à-dire les centres les plus élevés, les plus complexes de l'encéphale. La lésion, de quelque ordre qu'elle soit, qui produit l'anesthésie hystérique, doit avoir son siège dans la couche corticale. Cette opinion est soutenue depuis bien longtemps déjà par M. le professeur Charcot, dans son enseignement de la Salpêtrière. On voit quelle confirmation éclatante les expériences viennent donner à l'opinion de l'éminent professeur.

ALFRED BINET.

1. *Des anesthésies hystériques* (Bordeaux, 1887).

L'ABSTRACTION ET LES IDÉES ABSTRAITES

(*Suite* [1].)

§ I.

Les représentations figurées, les tableaux, les reproductions de la réalité nous manifestent clairement des états d'esprit analogues à ceux que nous avons déjà passés en revue. Au point de vue de l'histoire de l'âme, on peut remarquer la façon matérielle dont l'âme a été représentée depuis les temps de la civilisation égyptienne, où l'on voit l'âme d'un mort se présenter devant ses juges, jusqu'aux images d'Épinal où l'on voit l'âme sortir de sa tombe et monter « à travers les lauriers »; mais le défaut d'abstraction se manifeste de bien d'autres façons. Je citais tout à l'heure une observation de M. B. Pérez qui nous dit que pour lui, dans son enfance, le seul colonel de chasseurs était celui qu'il avait admiré passant la revue de son régiment. Le nom s'était ici étroitement lié à l'ensemble des perceptions. Ainsi on ne peut guère parler d'un cygne sans éveiller l'idée de blancheur bien qu'il y ait des cygnes noirs. Tant que l'expérience ou le raisonnement n'ont pas amené les rectifications voulues, l'idée demeure empâtée dans l'image. M. Vianna de Lima, rappelant « les nombreux traits d'anthropomorphisme et de fétichisme de la mythologie catholique », ajoute que : « L'iconographie chrétienne est intéressante à connaître sous ce rapport. Le lecteur pourra parcourir entre autres le savant ouvrage de M. Didron, *Histoire de Dieu*, qui n'est nullement écrit dans un but de critique, — bien au contraire. Aux pages 231 et 232, on y voit, par exemple, Dieu figuré en pape; dans des peintures plus anciennes, on le costumait en roi avec la couronne des Valois ou d'autres familles régnantes. Je rappellerai à ce sujet que les Tartares de l'Altaï représentent Dieu sous la figure d'un vieillard portant l'uniforme d'officier de dragons russes. » Dans les ouvrages un peu anciens, ces repré-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

sentations de l'antiquité ou d'un monde céleste sont faites avec une naïveté fort intéressante. on voit les compagnons des patriarches habillés en soldats du XV[e] siècle; l'auteur non plus ne concevait d'autres combattants que ceux qu'il avait sous les yeux [1]. Mais, dans les représentations les plus abstraites, telles que les cartes, les plans, on trouve pendant longtemps des traces de représentations concrètes. Les plans de ville que l'on trouve dans les géographies modernes sont remplacés par des sortes de vues à vol d'oiseau sans exactitude et sans précision; mais le mélange des notions abstraites et des images concrètes se voit mieux dans les cartes où les villes et les villages sont représentés par des agglomérations de petites maisons figurées [2]. Évidemment les maisons n'ont pas la prétention d'être la représentation matériellement ressemblante de la ville ou du village qu'elles indiquent, elles ne sont qu'un symbole, mais ce symbole n'est pas arrivé encore à n'être qu'un symbole abstrait, il conserve des traces de la représentation visuelle. Au lieu de représenter une agglomération de maisons par un point, comme on le fait aujourd'hui, on choisit instinctivement un signe qui ne soit pas entièrement dégagé de la réalité visible. Il est à remarquer que les montagnes ont été très longtemps représentées sur les cartes par une sorte d'imitation grossière. A une époque un peu plus éloignée, les forêts sont représentées par des arbres et peintes en vert, on voit aussi des arbres figurés sur des montagnes, et leurs dimensions ont une disproportion choquante. Sur la mer on aperçoit des vaisseaux de taille gigantesque; quelques-uns, rapportés à l'échelle de la carte, ont une longueur de trois *milliaria gallica*. Dans les traités de cosmographie, on voit, pour figurer les éclipses, le soleil représenté par une tête d'or entourée d'une couronne de rayons d'or, sur un fond roux et jaune coupé de lignes noires [3].

De nos jours on trouve encore des restes de l'imagination concrète. Sur les feuilles de la carte de France au 1/100000, dressée par le service vicinal et dont l'exécution n'est pas encore terminée, je crois, les cours d'eau sont gravés en bleu, les bois et les forêts en vert. Évidemment le choix de cette couleur a bien été déterminé

1. Vianna de Lima, *L'Homme selon le transformisme*, p. 182.

2. Voir en particulier les *Libri cronicarum* imprimés à Nuremberg, par Ant. Koberger, en 1493; la *Cosmographie universelle* de Munster, augmentée par François de Belle-Forest, Paris, MDLXXV; le *Theatrum orbis terrarum* de G. et J. Blaeu.

3. *L'Usage des globes célestes et terrestres et des sphères du monde, précédé d'un traité de cosmographie*, recueillis par le sieur Bion, à l'usage de Son Altesse Monseigneur le Prince électoral de Brandebourg. Amsterdam, M. D. C. C.

par la couleur réelle des bois et des eaux; on ne saurait, certes, trouver que des avantages à cette dernière trace d'image visuelle dans une carte, mais il n'est pas moins intéressant de voir combien persiste cette tendance de l'image concrète à se conserver et à reparaître dès que l'occasion le permet.

§ II.

Après les représentations figurées, nous pouvons prendre, comme expression de l'état psychique de l'homme, la littérature. C'est donc une étude de l'imagination littéraire qui s'impose à présent. Il s'agit d'entrevoir, derrière ces formes de langage, les formes mêmes de l'esprit. Il me semble qu'il y a là une riche mine de documents psychologiques que la psychologie contemporaine, sauf quelques rares exceptions [1], n'a pas suffisamment creusée.

L'étude des figures de rhétorique peut être ici, je crois, de quelque intérêt, mais elle serait trop longue : la métaphore présente une interprétation facile; au point de vue où nous sommes placés ici, la catachrèse peut être considérée comme une sorte de métaphore, une métaphore dans laquelle le sens concret primitif a disparu et où il ne reste plus que le sens abstrait dérivé, ou un autre sens concret qui a supplanté le premier, ou plutôt qui, se rattachant à une partie des éléments psychiques qui constituèrent le premier sens, a remplacé les autres. Elle indique donc une forme supérieure de l'abstraction. Mais il n'y a sans doute pas de distinction bien précise entre la métaphore et la catachrèse, et ce qui est métaphore pour l'un est catachrèse pour un autre. Telle personne, à l'esprit abstrait, emploiera un mot en lui donnant simplement le sens abstrait et général qui convient à la circonstance, en lui retirant par conséquent une partie du sens qu'il a d'ordinaire. Il risque seulement d'être mal compris. Quand nous disons, à présent, le soleil se couche, la nuit arrive, nous ne faisons aucune personnification, mais pour l'enfant, par exemple, les termes auront un sens moins abstrait et, quand le jour naîtra, il demandera : « Où est la nuit, maintenant? » et non dans le sens où la question pourrait recevoir une réponse précise, mais dans un sens vague, moitié concret,

1. Voir les belles études de M. Renouvier sur Victor Hugo, particulièrement celle qui est intitulée *La puissance mythique*, dans la *Critique philosophique*. Voir aussi Taine, *de l'Intelligence*, passim, etc.; P. Janet, *la Psychologie de Racine*. (*Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1872.)

moitié abstrait, un peu dupe de la métaphore dont il ne sent pas trop la valeur. Il arrive souvent que, pour un esprit abstrait, une métaphore n'est uniquement que le moyen de donner plus de force et de relief à l'idée sans éveiller aucun élément hétérogène, comme cela se produit dans les formes inférieures de l'abstraction. En fait les mots employés dans ce cas perdent presque complètement leur signification concrète, ils n'en gardent qu'un relief, une vivacité plus grande qu'ils communiquent à l'idée.

Nous devons trouver, dans les formes employées par tel ou tel écrivain et dans celles qu'il s'interdit, la révélation des procédés particuliers de son esprit; nous devons pouvoir restituer la nature des images qui naissaient dans son esprit, la manière propre dont les objets et les idées lui apparaissaient. Il faut évidemment, pour que le procédé puisse donner quelque chose, s'adresser à un véritable artiste, non à quelque copiste plus ou moins adroit. Rien n'est plus aisé aujourd'hui que de se faire à volonté, avec un travail suffisant, un style très imagé sans avoir une imagination bien vive : il n'y a qu'à s'inspirer de bons auteurs, mais chez ceux-ci, chez les maîtres, c'est bien l'esprit lui-même qui paraît à travers la forme.

Il est facile de retrouver chez les écrivains contemporains certains types déterminés de nos jours par la psychologie normale et la psychologie morbide. Je n'ai pas à rappeler à mes lecteurs les travaux de M. Galton [1], de M. Charcot et de ses élèves [2]. J'ai essayé ailleurs, dans un essai de psychologie appliquée à la littérature, de comparer divers auteurs au point de vue de la qualité des images qu'ils employaient le plus volontiers et des effets particuliers qu'ils pouvaient obtenir ainsi [3]. Mais notre but ici est différent; c'est toujours l'abstraction que nous devons avoir en vue. Il faut donc rechercher dans la littérature les manifestations de cet état d'esprit à moitié concret, à moitié abstrait où l'idée reste engagée dans l'image, où l'image prend dans certains cas la valeur générale de l'idée, en tâchant d'interpréter avec le plus de précision possible les données que nous pourrons rassembler.

Pour montrer la différence de l'idée, même de la représentation, de l'impression abstraite avec l'idée abstraite-concrète, nous pou-

1. Galton, *Mental imageny*, *Number form*, etc., in *Inquiry into human faculty and its development.*

2. Voir, surtout pour la question de la parole intérieure : Féré, *les Troubles de l'usage des signes* (*Revue philosophique*); Bernard, *de l'Aphasie;* G. Ballet, *le Langage intérieur et les différentes formes de l'aphasie.* Voir aussi mon article sur *le Langage intérieur et la Pensée* (*Rev. phil.*, janvier 1886.)

3. *De la description pittoresque.* (*Revue bleue,* 17 juillet 1886.)

vons prendre la même opinion exprimée par deux écrivains différents :

Le grand romancier russe Tolstoï raconte dans ses *Mémoires* comment il subit l'obsession du scepticisme, d'un idéalisme subjectif qui le faisait douter de la réalité du monde extérieur. Il nous prévient à la même page du même livre qu'il développe en lui à cette époque d'une manière peu ordinaire sa capacité pour les conceptions abstraites. Nous aurons à revenir plus tard sur ce dernier passage; voici le premier : «.... mon esprit ne fut jamais plus entraîné que sur la pente du scepticisme. J'ajouterai même qu'elle me conduisit si loin que je crus, un certain jour, atteindre à la folie. Je m'imaginais, par exemple, que, excepté moi, rien ni personne n'existait, que les objets n'étaient pas des objets, mais des apparences seulement, qu'ils apparaissaient et disparaissaient selon que je faisais attention à eux. En un mot, je me rencontrais avec Schelling dans cette conviction que les objets n'existent pas, mais que mon œil seul les voit. Sous l'influence de cette *idée obsédante*, il m'arriva d'en venir à un tel degré d'aberration que je me détournais comme pour saisir le néant et le voir où je n'étais pas [1]. » La description est tout entière dans un style assez abstrait; cependant j'y relèverai deux traces de l'imagination concrète : 1° Tolstoï exprime sa conviction en disant : Les objets n'existent pas, *mon œil seul* les voit. Mais cela implique que l'œil existe et par conséquent qu'il y a quelque chose de réel dans le monde visible. C'est la remarque que l'on peut faire aussi au sujet de la proposition de Schopenhauer : « Le monde est un phénomène cérébral. » L'imagination concrète se mêle donc encore ici à l'idée abstraite, il reste dans l'idée quelque chose de lumineux, de coloré, de tangible. 2° Cet acte enfantin (le souvenir de Tolstoï que je cite se rapporte à son adolescence) de se retourner pour saisir le vide, et qui implique des idées assez confuses et insuffisamment abstraites. Mais il ne faut pas oublier d'observer que cette seconde remarque et la première n'ont en rien la même portée, la seconde se rapportant au fond même, et ne pouvant servir qu'à caractériser l'esprit de l'adolescent; la première, au contraire, impliquant un reste d'image concrète plus ou moins implicitement acceptée par l'esprit de l'écrivain.

Comparons à ce style abstrait un passage où Théophile Gautier, un de nos écrivains les mieux doués au point de vue de l'imagination visuelle, exprime une idée analogue. « Par suite de ma concentration dans mon *ego*, cette idée m'est venue maintes fois que j'étais

1. Tolstoï, *Mes Mémoires*, trad. Halpérine, p. 202.

seul au milieu de la création : que le ciel, les astres, la terre, les maisons, les forêts, n'étaient que des décorations, des coulisses barbouillées à la brosse, que le mystérieux machiniste disposait autour de moi pour m'empêcher de voir les murs poudreux et pleins de toiles d'araignées de ce théâtre qu'on appelle le monde ; que les hommes qui se meuvent autour de moi ne sont là que comme les confidents des tragédies, pour dire *Seigneur* et couper de quelques répliques mes interminables monologues [1]. » Ce passage n'a évidemment aucune prétention à la profondeur philosophique et ce n'est pas à ce point de vue qu'il faut l'examiner, mais au point de vue de la psychologie il me paraît instructif. Quand un esprit construit comme celui de Gautier veut exprimer cette théorie idéaliste de la non-réalité du monde (une idée qu'il exprimait volontiers d'ailleurs), comment s'y prend-il? Il supprime justement ce qu'il y a dans le monde de non accessible immédiatement aux sens, la nature intime des êtres, leur constitution interne, les sentiments, les idées des personnes, et il se représente ce qui reste précisément comme quelque chose de parfaitement matériel, visible, tangible, cachant encore une sorte d'autre objet fort matériel aussi : « les murs poudreux et pleins de toiles d'araignées de ce théâtre qu'on appelle le monde » ; ce qu'il supprime de la réalité, c'est précisément la partie abstraite. On voit quelle forme concrète prend chez lui une idée générale et par elle-même abstraite.

Il n'est pas possible de méconnaître que ces deux exemples nous font connaître deux types d'intelligence bien distincts, deux cerveaux organisés différemment. Il est probable que chacun de nous a sa manière de se représenter les idées abstraites, qui lui appartient en propre et n'appartient qu'à lui. J'ai déjà signalé ce que M. Renouvier a appelé la puissance mythique de Victor Hugo. Le poète abonde en personnifications. Voici un exemple tout à fait comparable aux conceptions primitives, sauf qu'il se présente avec une vigueur, une cohésion, une splendeur de formes et une perfection de rythme qui dénotent évidemment une organisation exceptionnelle :

> La brume redoutable emplit au loin les airs.
> Ainsi qu'au crépuscule on voit le long des mers
> Le pêcheur, vague comme un rêve,
> Traînant, dernier effort d'un long jour de sueurs,
> La nasse où les poissons font de pâles lueurs

1. Th. Gautier, *les Jeune France*, préface.

Aller et venir sur la grève;
Sa nuit tire du fond des gouffres inconnus
Son filet où luit Mars, où rayonne Vénus,
Et, tandis que les heures sonnent,
Ce filet grandit, monte, emplit le ciel des soirs,
Et, dans ses mailles d'ombre et dans ses réseaux noirs,
Les constellations frissonnent.

Il n'est pas besoin d'insister sur le mécanisme de la métaphore, la partie commune aux deux systèmes d'images est assez faible et saisissable seulement à l'œil d'un poète, le scintillement des étoiles dans le ciel et le reflet des poissons dans un filet. On voit sous quelle forme cette représentation du ciel le soir se présente et quelles images doit s'adjoindre la représentation primitive pour arriver à faire un tout concret.

Dans la littérature, les exemples ne manquent pas. Souvent la pensée, comme dans le passage que j'ai cité de Gautier, se présente avec une forme très concrète, elle s'incarne dans un système de représentations. Un esprit artiste, tourné vers l'observation des choses concrètes, dira, par exemple : « Il semble que, dans la création du monde, Dieu n'a pas été libre et tout-puissant. On dirait qu'il a été lié par un cahier des charges..... Pour pouvoir faire l'été, il a été obligé de faire l'hiver [1]. » Dans la description des sentiments, des impressions morales, nous voyons arriver une comparaison tirée de la nature physique et qui, se rapprochant par quelque analogie de la forme, de l'allure du sentiment éprouvé, lui permettent pour ainsi dire de rester plus longtemps et plus facilement dans l'esprit, le fait mieux comprendre et mieux sentir, au moins à ceux qui sont construits sur le modèle de l'écrivain. Tels sont ces exemples empruntés à Flaubert par M. Brunetière [2], qui y voit « la transposition systématique du sentiment dans l'ordre de la sensation, ou plutôt la traduction du sentiment par quelque sensation exactement correspondante ». Voici quelques exemples : « Si Charles l'avait voulu, cependant, il lui semblait qu'une abondance subite se serait détachée de son cœur, *comme tombe la récolte d'un espalier quand on y porte la main.* » — « Elle se rappela toutes les privations de son âme et ses rêves tombant dans la boue, comme des *hirondelles blessées* »; ou encore : « Si bien que leur grand amour, où elle vivait plongée, parut se diminuer sous elle, *comme l'eau d'un fleuve qui s'absorberait dans son lit*, et elle aperçut la vase. » Remarquons

1. *Journal des Goncourt*, t. I, p. 347.
2. Flaubert, *Madame Bovary;* Brunetière, *le Roman naturaliste*, p. 142, 143.

comment dans ce dernier exemple la comparaison se tourne en métaphore.

Il arrive quelquefois qu'un esprit habitué aux représentations concrètes et fait pour elles, s'embarrasse dans des idées abstraites. Il faut voir avec quel plaisir il saisit la moindre image qui peut donner un peu de corps à sa pensée. M. Zola, par exemple, expose les idées de Claude Bernard sur l'expérimentation; on sait la théorie singulière qu'il en a tirée et qui, comme on le lui a fait remarquer, repose sur une confusion complète. Il expose donc de son mieux, avec peine, mais il trouve sur sa route une image que tout esprit abstrait jugera, je crois, insignifiante et il s'en empare avec empressement. « Je citerai encore, dit alors M. Zola, cette image de Claude Bernard qui m'a beaucoup frappé : » L'expérimentateur est le juge d'instruction de la nature. » Nous autres romanciers nous sommes les juges d'instruction des hommes et de leurs passions. »

L'esprit chez qui les idées ne se dégagent pas de la sensation est généralement sans pitié pour les images incohérentes. Gautier se vantait de faire des métaphores qui se suivent. « Je suis un homme, disait-il, pour qui le monde visible existe [1]. » Aussi était-il, comme Flaubert [2], très dur pour la langue du XVII[e] siècle, pour Molière, pour Racine, à qui on reprochait des métaphores incohérentes. Victor Hugo pensait de même, au moins à l'égard de Racine. Il était même fort sévère dans les conversations qu'a rapportées M. Paul Stapfer : « Tenez, voici quatre vers qui passent pour très beaux :

D'un œil aussi content, d'un cœur aussi soumis,
Que j'acceptais l'époux que vous m'aviez promis,
Je saurai, s'il le faut, victime obéissante,
Tendre au fer de Calchas une tête innocente.

« A l'exception du vilain *que* redoublé au second vers, cette période flatte agréablement l'oreille; mais analysez un peu ce galimatias suave : voici une fille qui va tendre sa tête au fer (on dit *tendre le cou*) d'un œil content et d'un cœur soumis, du même œil et du même cœur dont elle aurait bien voulu se marier! C'est grotesque! Vous rencontrez à chaque instant dans Racine des expressions impropres et incohérentes, comme celle-ci : « Le jour que je respire [3]. » Le même Racine paraît être condamné par son éditeur,

1. *Journal des Goncourt*, I, 182.
2. Voyez Maxime du Camp, *Souvenirs littéraires* (*Rev. des Deux Mondes*).
3. P. Stapfer, *Deux grands poètes ennemis, Victor Hugo et Racine*. (*Rev. bleue*, 22 mai 1886, p. 641.)

M. Paul Mesnard, qui le défend sur plusieurs points pourtant, à propos du vers suivant :

Il éteint cet amour, *source* de tant de larmes [1].

M. Théodore de Banville montre bien, il me semble, l'état d'esprit qui engendre de pareilles remarques. « Le morceau (de Boileau), dit-il, que j'ai cité plus haut contient et résume en lui toutes les hérésies qu'il soit possible d'imaginer contre la poésie et contre la rime. Aux deux premiers vers :

Rare et fameux esprit dont la fertile veine
Ignore, en écrivant, le travail et la peine;

nous rencontrons tout d'abord *une veine qui écrit* et qui *ignore le travail.* Voyez-vous d'ici un peintre sachant son métier, Ingres ou Delacroix, condamné à représenter cela sur une toile! »

C'est bien cela, le poète ou le littérateur a souvent une représentation vive de ce qu'il écrit, il pourrait le peindre, son crayon est une manière de pinceau, et, quand il se heurte à une phrase dont le sens ne pourrait être figuré, il crie à l'incohérence. Au fond les critiques me paraissent s'expliquer par des différences d'organisation mentale, les uns étant portés à la synthèse concrète, les autres à la synthèse abstraite. Analysons les deux cas, nous verrons en quoi ils diffèrent et par quels côtés ils se ressemblent.

Il est probable que chez les uns les mots éveillent des images; l'ensemble des mots, la phrase, la strophe, la période, donne naissance à une image synthétique, ou plutôt à plusieurs systèmes d'images. La phrase n'a pas une signification abstraite, elle éveille un tableau, la signification abstraite existe, mais elle ne se sépare pas, au moins complètement, elle n'existe pas à part en dehors des images; aussi s'ils rencontrent dans la même phrase des mots qui éveillent en eux des systèmes d'images qui ne peuvent s'accorder, si on accole, par exemple, le mot éteindre au mot source, ils sont choqués, le heurt des deux systèmes d'images, l'impossibilité de les unir causent une impression désagréable, et déterminent un jugement de blâme.

Chez les autres, au contraire, les mots ne paraissent pas éveiller d'images, ils produisent un état d'esprit qui peut n'avoir rien ou presque rien de sensible, ils éveillent une disposition générale, un sentiment; les mots pris isolément passent presque inaperçus, c'est

1. Racine, édition des *Grands Écrivains*, t. VIII, p. 6.

la phrase prise dans son ensemble qui est comprise, qui éveille dans l'esprit une tendance, un sentiment, un système d'éléments abstraits. Pour eux source ne représente pas une fontaine, de l'eau qui coule; de même éteindre n'amène pas des images de souffle ou d'éteignoir : source est un synonyme de cause dont le sens n'est pas plus concret, éteindre veut dire simplement supprimer, faire disparaître. Le vers peut ainsi offrir un sens parfaitement clair et net et passe sans produire un heurt sensible. Ce n'est qu'à la réflexion, en analysant la phrase, que l'incohérence se découvrira.

Et il serait aisé aux esprits abstraits de retourner contre les autres leurs propres critiques. En fait une métaphore parfaite n'existe pas, une métaphore est toujours et forcément incohérente. Prenons les vers de Victor Hugo que j'ai cités plus haut : un esprit abstrait qui les analysera, comme il aura analysé les vers de Racine, ne sera pas embarrassé pour les déclarer dépourvus de sens et pour fournir des preuves à l'appui de son dire. Essayez consciencieusement d'appliquer à la nuit la métaphore du filet, essayez de vous représenter réellement l'image réalisée, vous serez bientôt arrêté, ou vous verrez un filet avec des poissons, ou vous verrez un ciel sombre avec des étoiles; mais fondre les deux représentations en une seule n'est pas le fait d'un esprit qui s'applique et cherche la précision. Si l'on voulait employer contre Victor Hugo les arguments de M. Théodore de Banville, son fidèle admirateur, il serait facile de mettre au défi un peintre de représenter un clairon fait « avec de l'équité condensée en airain » et qui nous est ainsi dépeint :

> Sa dimension vague, ineffable, spectrale,
> Sortant de l'éternel, entrait dans l'absolu.
> Pour pouvoir mesurer ce tube, il eût fallu
> Prendre la toise au fond du rêve, et la coudée
> Dans la profondeur trouble et sombre de l'idée;
> Un de ses bouts touchait le bien, l'autre le mal :
> Et sa longueur allait de l'homme à l'animal,
> Quoiqu'on ne vît point là d'animal et point d'homme;
> Couché sur terre, il eût joint Eden à Sodome [1].

Ces critiques prouveraient surtout que l'on ne comprend pas la poésie de Hugo, mais elles peuvent nous servir à faire un pas de plus dans notre analyse psychologique. Pour l'esprit qui se fait volontiers des représentations concrètes, qui matérialise les idées, qui leur donne un corps, qui les incarne spontanément dans un système d'images, toutes ces images n'ont pas la même valeur, ni la

1. Victor Hugo, *la Légende des siècles : la Trompette du jugement.*

même importance. C'est toujours la forme, c'est-à-dire l'élément abstrait qui garde la première place, le reste de l'état de conscience, les images, a une vie en quelque sorte subordonnée et sert de support à l'idée; les systèmes d'images existent pour eux-mêmes, dirait-on, sans se synthétiser complètement; les liens qui les unissent indirectement, par la forme commune, ne sont pas bien étroits et leur laissent la faculté de jouer librement, de se développer parallèlement sans adhérer étroitement l'un à l'autre. On sent qu'ils se tiennent, et c'est tout; mais on comprend que si, dans ce système d'images, on introduit d'autres images d'ordre hétérogène, le bon ordre soit troublé. Sans doute il existe souvent dans l'esprit concret plusieurs systèmes séparés d'images. Nous en avons un bon exemple dans la description de la trompette du jugement; dans le passage que j'ai cité il y a plusieurs métaphores dont les images ne peuvent s'unir, mais alors précisément elles restent séparées et ne sont jointes que par la forme, l'idée abstraite, générale, autour de laquelle elles se groupent toutes deux, semblables à deux fleurs épanouies sur une même tige. Chaque système est complet par lui-même et sans rapport direct avec les autres, ce qui ne peut avoir lieu, quand, par exemple, des mots ayant un lien logique entre eux et qui ne doivent former qu'un tout dans la pensée, éveillent chacun séparément des systèmes contradictoires.

Il est une forme de poème qui semble destiné à mettre en évidence, à incarner un état d'esprit abstrait-concret. C'est le *pantoum*. La règle du *pantoum* qui s'écrit en strophes de quatre vers est que : « Du commencement à la fin du poème, DEUX SENS soient poursuivis parallèlement, c'est-à-dire UN SENS *dans les deux premiers vers de chaque strophe* et un AUTRE SENS *dans les deux derniers vers de chaque strophe* [1]. » Mais ces deux sens qui sont séparés ne le sont pas absolument, comme le remarque très bien M. Th. de Banville. « Il n'y a rien, dit-il, de si simple que cela dans un art, qui, pour la moitié au moins, est musique et qui vit d'affinités mystérieuses. Oui, *en apparence*, les deux sens qui se poursuivent parallèlement dans le *pantoum*, doivent être absolument différents l'un de l'autre, mais cependant ils se mêlent, se répondent, se pénètrent et se complètent l'un l'autre par de délicats et insensibles rapports de sentiment et d'harmonie. Ceci rentre dans le côté presque surnaturel du métier de la poésie. Non que les procédés par lesquels s'obtient cette *similitude dans la dissemblance* ne puissent être ramenés, comme tout peut l'être, à des principes mathématiques, mais ce sont là des

1. Th. de Banville, ouv. cité, p. 245.

calculs transcendants que le maître imagine tout seul et que l'écolier ne saurait apprendre [1]. »

Un des caractères du *pantoum* est, en effet, de réunir deux suites de vers présentant deux sens différents, non seulement par l'enchaînement des rimes, mais surtout par quelque chose de commun aux deux sens qui se poursuivent parallèlement, par une qualité commune aux deux systèmes d'images et d'idées qui s'éveillent peu à peu. Supposez que dans une comparaison on sépare complètement les deux termes, qu'on les pose à part, qu'on les développe à part, mais en entrelaçant les différents traits de la description, en développant simultanément les deux images, on aura quelque chose qui se rapprochera beaucoup du *pantoum*. On pourrait très bien faire quelque chose de ce genre avec le mythe du filet de la nuit. Mais dans le *pantoum* les liens qui unissent les deux systèmes deviennent aussi ténus que possible, l'abstrait, la forme commune est vague, insaisissable et sentie cependant. Au reste, ce n'est là qu'un côté du pantoum, il comporte aussi des effets de contraste, et tout ce que M. de Banville exprime avec autant de poésie que de justesse. Il me suffit ici d'indiquer ce qui regarde notre sujet [2].

On peut rattacher à la littérature certaines manières de formuler des préceptes, je veux parler de la fable et du proverbe. La fable pour nous n'est guère une leçon de morale, ce n'est pas l'idée abstraite que nous cherchons dans les fables de la Fontaine, mais bien un plaisir littéraire. Mais la fable n'en présente pas moins, prise en elle-même, un exemple assez remarquable de cette concrétion de l'idée abstraite. Pour rendre une vérité abstraite plus sensible on l'incarne dans un fait. Je ne finirais pas si je voulais énumérer tous les cas analogues; rappelons simplement les pièces et les romans à thèse qui se rapprochent de l'apologue et les énigmes où précisément il s'agit de trouver l'abstrait étant donné le concret, de dégager de la sensation, des images une idée, ou bien de trouver une autre synthèse d'images qui présente la même forme abstraite que le premier. On donne en somme un des termes d'une métaphore, il faut trouver l'autre. Ou bien on donne une phrase abstraite dont les mots peuvent éveiller plusieurs systèmes d'images, les mots sont choisis de telle sorte que chacun d'eux doit tendre à éveiller d'abord des images qui ne s'accordent pas entre elles; il faut prendre des mots dans un sens un peu détourné, assez rare, pour trouver un sens

1. Th. de Banville, p. 248.
2. Voir en particulier Leconte de Lisle, *Poèmes tragiques : Pantoum malais*, IV, p. 49.

cohérent. C'est ainsi du moins que l'énigme se présente souvent. Analysez, par exemple, l'énigme : « Qui me nomme, me rompt » (le silence), ou l'énigme de la puce, de Boileau. Les énigmes zouloues que cite M. Tylor, et qui sont « recueillies avec les commentaires singulièrement naïfs des naturels sur la philosophie de la matière », me paraissent instructives quant au mécanisme psychologique de l'abstraction. « D. Devinez ceci : Un certain nombre d'hommes sont en rang, vêtus de blanc, qui dansent la danse nuptiale. — R. Les dents. — Nous les appelons hommes en rang, car les dents se tiennent comme des hommes, s'apprêtant à danser la danse nuptiale qu'elles savent fort bien danser. Quand nous disons : *ils sont vêtus de blanc*, nous introduisons ces mots parce que autrement personne ne saurait penser aux dents, tout le monde au contraire en étant détourné par le fait qu'il s'agit d'un homme vêtu de blanc et a sans cesse à l'esprit l'idée d'hommes, etc. » — « D. Devinez quel est l'homme qui jamais ne se couche la nuit; il demeure couché du matin au coucher du soleil; alors il s'éveille et travaille toute la nuit; mais de jour il ne travaille et l'on ne le voit plus quand il travaille. — R. La fermeture d'un parc à bétail. » — « D. Devinez quel est l'homme dont les hommes n'aiment point le rire, car il est connu que son rire est un grand mal, et qu'il est suivi de lamentations et qu'il met fin à toute joie. Les hommes pleurent, et les arbres et les herbes; et l'on entend toutes choses pleurer dans la tribu où il rit, et il se dit que l'homme qui d'ordinaire ne rit pas, a ri. — R. Le feu. Nous lui donnons le nom d'*homme* pour que l'on ne puisse saisir du premier coup le mot de l'énigme, lequel est caché par cette expression d'*homme*. Pour deviner pareille énigme on peut longtemps chercher et s'égarer sans trouver le fil. Or l'énigme est bonne lorsqu'on ne peut tout d'abord rien y comprendre, etc. »[1]. Ainsi ce qu'il y a de commun entre des hommes rangés et des dents, entre le bruit du feu et le rire, entre la fermeture d'un parc à bétail et un ouvrier qui ne travaille que la nuit, devient le point de départ d'une sorte de mythe, et sert à relier divers systèmes d'images, d'idées et de mots qui se développent chacun de leur côté, parallèlement. On voit la ressemblance qu'il y a entre un mythe et une énigme, il serait facile de faire des énigmes avec les mythes qui ont servi à interpréter les phénomènes naturels; inversement une énigme est comme un mythe dont celui à qui on la propose ne connait pas l'interprétation à l'aide de phénomènes réels. Au reste les mythes et l'énigme me paraissent

1. Callaway, *Nusery tales*, etc., *of Zulus*, t. I, p. 346, etc., cité par E. Tylor, *la Civilisation primitive*, trad. franc., t. I, ch. III.

résulter à peu près du même degré de développement intellectuel, à cela près que l'énigme paraît exiger plus de retour sur soi-même, plus de réflexion, plus de conscience et par conséquent un peu plus de maturité. « La composition des énigmes, dit M. Tylor, appartient si essentiellement à la période du mythe dans l'histoire de la pensée humaine, que toute comparaison du langage poétique, si elle n'est pas trop cherchée, n'a besoin que d'être retournée pour devenir une énigme. » Ajoutons que la poésie voulue, cherchée donne lieu à la même remarque. On sait avec quelle facilité on tourne en énigme les descriptions générales et sans termes précis des poètes de second ordre du XVIII[e] siècle.

A propos des proverbes on pourrait insister encore sur le rôle de l'imagination concrète qui donne une image comme exprimant une idée, un fait concret comme renfermant l'enseignement général, seul essentiel et qu'il faut savoir dégager. *Pierre qui roule n'amasse pas mousse; A bon chat, bon rat; On prend plus de mouches avec une cuillerée de miel qu'avec des tonneaux de vinaigre*, etc. Souvent, dans le cas où l'esprit est plus abstrait, le sens littéral devient incohérent et seul le sens abstrait présente une signification, comme dans le proverbe : *Une clef d'or ouvre toutes sortes de serrures ;* etc.

§ III.

Pour montrer la généralité de cette période d'agglutination de l'image et de l'idée, il faudrait passer en revue tous les domaines de l'activité humaine. On comprend que ce soit impossible; ce que nous avons vu donne déjà à croire que cet état est extrêmement répandu, mais on peut en montrer des traces visibles dans l'instrument même de la pensée dont tout le monde se sert, dans le langage.

Si certains mots ont passé d'un sens concret à un sens abstrait, cela suppose évidemment la perception d'une certaine ressemblance entre l'un et l'autre de ces sens. Ici encore nous avons bien deux systèmes, l'un concret, l'autre abstrait, renfermant des éléments communs qui les ont liés. Nous devons toutefois nous tenir en garde contre une erreur que l'on fait quelquefois : on paraît prendre le mot psychique et le mot abstrait comme des termes synonymes. Une émotion n'est pas cependant plus abstraite qu'une couleur, ni une saveur plus concrète qu'une image. Ce qui explique cette confusion, c'est que la plupart des termes matériels ont une signification synthétique et comprennent les différents attributs qui constituent une substance, mais c'est à ce titre seulement et non comme désignant une qualité sensible qu'ils peuvent être considérés comme plus con-

crets que les termes psychologiques. En ce sens rien n'empêche d'attribuer un sens concret à un terme psychique, comme impliquant lui aussi tout un complexus d'états physiologiques qui le constituent réellement. Mais le véritable passage d'un sens concret à un sens abstrait, et réciproquement d'un sens abstrait à un sens concret, paraît bien devoir s'accompagner d'un état psychique mixte, soit que l'idée abstraite ne se soit pas encore dégagée de la sensation et de l'image, soit, au contraire, qu'elle revienne, après s'en être d'abord dégagée, à se confondre de nouveau avec des systèmes d'images. — Un fait analogue se produit quand un mot passe peu à peu d'un sens concret à un autre sens concret. La facilité avec laquelle l'esprit passait d'une image à l'autre a déterminé l'application du même mot aux deux images et seulement peut-être enfin à la dernière. Tout au moins, si les images ne s'éveillent pas, ce qui peut arriver sans doute chez quelques personnes qui n'ont pas l'imagination sensible développée, il y a toujours une partie du sens du mot qui se sépare de l'autre, qui en vient à exister à part ou à se joindre à d'autres complexus d'idées ou d'images. C'est ce qui arrive dans la généralisation des noms empruntés aux types littéraires. Nous isolons certains caractères et, en les reconnaissant dans une autre personne, dans un autre complexus de phénomènes, nous appliquons le même nom à ce nouveau complexus. Quand nous disons de quelqu'un qu'il est un Alceste, ou un Tartuffe, nous ne voulons pas dire forcément qu'il est amoureux d'une coquette, ou bien qu'il a « l'oreille rouge et le teint bien fleuri », mais nous voulons dire certainement que le premier est un misanthrope ou un bourru et le second un hypocrite. Mais dans les premières applications que l'on fait d'une appellation de ce genre, il y a toujours apparition d'une certaine quantité d'images ou d'idées qui ne sont pas absolument essentielles. Ce n'est que peu à peu que la signification du mot s'épure ou se déforme et en tout cas s'abstrait. Si, par exemple, on relit *Monsieur Alphonse*, d'Alexandre Dumas, on verra comment le nom du héros, qui est maintenant couramment employé dans la presse, est venu prendre une signification beaucoup plus abstraite et générale que celle qu'il pouvait avoir à l'origine. Les traits particuliers ont disparu. Ces généralisations de sens sont très fréquentes, elles s'accompagnent d'une abstraction évidente. Le boucher était primitivement le marchand de viande de bouc, le cordonnier a tiré son nom du cuir de Cordoue [1], « panier signifie proprement *ce qui est relatif au pain*

1. Voir l'excellent petit livre de M. A. Darmesteter, *la Vie des mots étudiés dans leurs significations*, p. 61.

(panarium) et est appliqué — de par l'usage — à une espèce de corbeille : la corbeille *au pain;* par extension *panier* prend le sens général de *corbeille,* » etc. — M. Michel Bréal cite aussi de très curieux exemples. « Si je parle, dit-il, d'une personne accablée de chagrin, j'emploie trois mots qui ont tous trois, par-devant eux, une longue et curieuse histoire. Personne nous ramène au masque de la tragédie antique; accablée fait allusion aux machines de guerre que le moyen âge avait empruntées de Byzance; chagrin est le terme turc *sagri,* « peau », et représente une image de même espèce que chiffonné dans notre parler d'aujourd'hui [1]. »

On pourrait aussi étudier à ce point de vue la formation des mots. Il arrive qu'un mot, se liant étroitement à un autre mot ou à un suffixe, perd quelque chose de son sens. Quand cette composition prend une forme fixe et déterminée, le tout prend un sens synthétique où souvent le sens du composant finit par disparaître. Un certain nombre de linguistes ont accepté cette idée que les différentes formes qui constituent, par exemple, la déclinaison d'un mot sont dues à l'adjonction à la racine de pronoms démonstratifs ayant une signification propre. On a proposé d'expliquer d'une manière analogue l'augment dans les verbes sanscrits et grecs [2]. Ces résultats sont contestés encore et il ne m'appartient pas de prendre parti pour l'une ou pour l'autre théorie, mais on paraît admettre plus généralement que les formes personnelles de verbes, ou du moins presque toutes, consistent, pour employer les termes de M. Regnaud, « dans la soudure d'un pronom personnel à un terme adjectif ou substantif » [3]. De même notre futur français s'est formé par l'adjonction au verbe de l'indicatif du verbe avoir, j'aimerai = « j'ai à aimer » [4]. Il n'est pas utile d'insister pour établir que dans tous ces cas un au moins des composants perd quelque chose de son sens, ne réveille plus en nous les mêmes idées ou les mêmes images, prend une signification plus abstraite et souvent plus générale. Il y a un phénomène psychologique du même ordre, quand un mot se modifie et se combine à un autre pour prendre un sens synthétique où le sens concret des deux composants finit par disparaître, ou encore quand un mot dési-

1. M. Bréal, *l'Histoire des mots* (*Rev. des Deux Mondes*), 1er juillet 1887, p. 196. Voir aussi, p. 197-198, comment le même mot a pu signifier le lézard et le muscle (lacertus), le muscle et la souris (musculus).
2. V. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, t. III, p. 173; M. Bréal, introduction à la *Grammaire comparée* de Bopp, t. III, p. LX.
3. Voyez M. Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 314; Regnaud, *Origine et philosophie du langage*, p. 277; etc.
4. A. Brachet, *Grammaire historique de la langue française*, p. 186, 209; Littré, *Histoire de la langue française.*

gnant une chose concrète est pris dans un sens métaphorique, et que l'on voit le sens primitif s'affaiblir et disparaître. Les exemples de ces transformations abondent chez tous les linguistes [1].

Ces exemples suffisent pour montrer combien est général, combien a été universel l'état d'esprit semi-abstrait dont je m'occupe en ce moment. Toutefois le langage ne nous révèle pas absolument et toujours d'une manière bien claire ce qui se passe dans l'esprit. Evidemment, aux époques de transition, il n'y a pas de doute, quand une métaphore ou une catachrèse est employée pour la première fois, elle ne va généralement pas sans éveiller quelques images concrètes, sans exciter quelques impressions d'ensemble qui conviennent au sens primitif et non au sens dérivé plus abstrait et plus général; mais il se peut que ce phénomène soit de très courte durée, il se peut que ces images disparaissent vite et que l'abstraction vienne à être complète ou à peu près. Nous examinerons ces cas dans le chapitre suivant; il nous suffit de reconnaître ici l'universalité au moins relative et temporaire de l'état semi-abstrait.

§ IV.

Ainsi au début d'une conception, au début d'une science, au début de la religion, un état primitif amorphe, moitié concret, moitié abstrait, moitié particulier, moitié général, moitié analytique, moitié synthétique. Peu à peu les notions s'organisent, la représentation devient plus concrète, plus individuelle, plus particulière, mais en même temps ce qui en elle ressemble à d'autres tend à se séparer, à se constituer à part, à s'agglomérer à d'autres états. Ces parties communes deviennent un trait d'union entre divers systèmes psychiques, et nous voyons les divers systèmes psychiques s'associer indirectement l'un à l'autre par le moyen de ces éléments communs, tout en gardant encore leur individualité propre. Mais généralement, quand l'esprit agit, il n'a pas logiquement besoin de tous ces phénomènes accessoires qui viennent particulariser sa conception et surtout des systèmes concrets qui s'éveillent par association indirecte. Il y a, en ce cas, une force psychique dépensée d'une manière relativement incohérente, et l'on pourrait comparer les divers types,

1. Voyez, par exemple, Bopp, *Grammaire comparée*; Pichet, *les Origines indo-européennes;* Max Muller; M. Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique;* Regnaud, *Origine et philosophie du langage;* Darmesteter, *la Vie des mots;* M. Bréal, *l'Histoire des mots* (*Revue des Deux Mondes*, 1887); C. Paris, *la Vie des mots* (*Journal des savants*, 1887); Littré, *Histoire de la langue française;* Brachet, *Grammaire historique de la langue française;* etc.

abstrait, semi-abstrait et concret, au point de vue de leurs inconvénients et de leurs avantages, de leur faculté propre, des divers emplois qu'ils doivent trouver.

Nous n'avons envisagé jusqu'ici que des phénomènes isolés. Mais il faudrait envisager à présent leur rôle dans la vie. Ces phénomènes n'existent pas à part, ils font partie d'un organisme psychique qui est l'expression d'un organisme physique. Les phénomènes doivent, grâce à leur nature propre, se grouper d'une certaine manière, ils doivent aussi avoir dans la vie une influence particulière, de plus ils doivent être la marque d'une certaine tournure générale de l'esprit. Une feuille prise sur un arbre révèle la nature de l'arbre, de même dans l'esprit, où tout se tient, un phénomène que nous pouvons d'abord considérer en lui-même et analyser doit nous conduire à des données d'ensemble sur la nature de l'esprit qui le produit.

D'une manière générale on peut croire que le poète Victor Hugo, par exemple, a l'esprit autrement fait qu'un philosophe comme Stuart Mill : chez le premier tout se traduit par des images, chez le second il semble que les idées sont soigneusement dépouillées de tout ce qu'elles peuvent contenir de concret et de sensible qui gênerait la marche d'un raisonnement. Mais les types ne sont pas toujours aussi tranchés, il semble que la plupart des gens se servent tantôt d'idées abstraites, tantôt d'images, dont la nature varie d'une personne à l'autre. Les types intellectuels que l'on peut établir ne sont pas plus précis que les types de caractère. Ils répondent à quelque chose de réel, ils indiquent la prédominance dans tel individu de telle ou telle forme mentale qui implique ou qui détermine souvent une manière d'être particulière du reste de l'esprit; nous devons nous représenter ces types comme des moyennes idéales, où se retrouvent à ce qu'il me semble toutes les variétés, mais elles semblent bien se grouper autour de certaines formes déterminées. Le type de pensée que nous venons d'étudier se rencontre d'ailleurs fréquemment même chez les esprits naturellement portés aux conceptions abstraites, et chez qui le libre jeu des éléments psychiques se manifeste le mieux. C'est au point de vue de la psychologie générale que nous l'avons étudié, en réservant pour plus tard la détermination de sa valeur et l'interprétation des types.

Fr. Paulhan.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Barbié du Bocage. — ANALYSE ET SYNTHÈSE. Paris, Masson, 1888. 2 vol. in-8.

On ne refusera à l'auteur de cet ouvrage ni la parfaite bonne foi, ni l'élévation de la pensée. Mais il est douteux qu'on lui accorde facilement son adhésion.

« N'ayant nulle prétention à beaucoup savoir, est-il écrit dans la préface, j'ai certainement commis des inexactitudes; j'ai pu négliger des détails utiles; qu'on me le pardonne. J'ai toujours regardé en avant. J'ai cherché à prouver à l'homme, avec l'existence de Dieu, le mérite de l'enseignement chrétien; et c'est en glanant dans la science que je crois en avoir trouvé des preuves. »

M. Barbié du Bocage déclare appartenir à cette classe de personnes qui ont fouillé dans beaucoup de sciences « en cherchant à prendre les résultats de chacune, en voyant le rapport entre leurs conclusions et en démontrant, par ce moyen, leurs infinies facultés, leur perfection, leur concentration dans l'adorable spiritualité, dans Dieu même! » Il nous avertit que son travail est fondé certainement sur une hypothèse. « Ne pouvant aller par les expériences du connu, visible ou palpable, à l'inconnu, j'ai cherché en moi-même, nous dit-il, dans tout ce qui avait passé par mon esprit, le principe de l'origine des choses; puis, descendant de degré en degré, croyant ce principe trouvé, je l'ai comparé aux faits qui nous sont présentés par toute la nature, même dans le passé, le présent et l'avenir de l'homme. C'est après avoir reconnu que mon point de départ expliquait bien des choses, que j'en ai fait la base de mon système. »

En somme, la synthèse que nous offre M. Barbié du Bocage est préexistante à l'analyse sur laquelle il la voudrait établir. Cette manière d'opérer est celle des grands systématiques, et l'on ne cherchera pas là-dessus chicane à l'auteur. Mais on lui reprochera peut-être d'avoir pris son « fait explicatif » dans un sentiment individuel, et d'avoir réduit par là l'explication à une valeur purement logique. Le malheur est que la simple logique peut fournir plusieurs explications du monde, suffisamment bonnes dans l'ensemble et recevables au point de vue sentimental de chacun, entre lesquelles la difficulté resterait à choisir. On porte bien alors la preuve en soi-même; mais elle n'est pas dans l'œuvre.

M. Barbié du Bocage ne descend guère des généralités aux détails. On trouve dans son livre une cosmogonie, une physique, une biologie, une psychologie, une ethnographie et une histoire. Ces deux dernières parties sont traitées par lui avec le plus d'abondance. Il cherche, dans la vie des peuples différents, « ce qui mène à des conclusions démontrant la vérité du christianisme et le moyen de parvenir au but qu'il nous indique ». Il dépeint avec tristesse les malheurs de la France de ce temps, dont il charge les doctrines matérialistes; il a de bonnes pages sur la famille, sur les dangers de l'instruction à outrance. Son admiration pour les savants est sincère, et il rêve de réconcilier la science avec la religion. Il sent le prix du catholicisme comme gouvernement des âmes; il ne pense pas qu'une autre religion soit capable de nous rendre les mêmes services. Mais la religion catholique est en péril, et il supplie ses conducteurs de ne pas déserter la recherche scientifique, d'entrer « dans le mouvement ». « Si la corde qui l'attache au rivage devient gênante, qu'elle la dénoue; mais qu'elle saisisse les rames et l'aviron, vrais instruments de sauvetage. »

M. Barbié du Bocage a étudié longuement, pour demeurer chrétien. Il professe un absolu spiritualisme. L'éther même, la seule matière dont tout fut formé, selon sa théorie cosmique, s'anéantira un jour: « La spiritualité sera seule et le juste reprendra son empire. » Il a le frisson de la vérité suprême; il lui semble ne plus voir, ne plus sentir comme auparavant. « Une harmonie immense m'entoure, me pénètre; c'est comme une musique intérieure admirablement rythmée qui résonne et me charme. Autour de moi, quelle éblouissante lumière! » Il crie vers Dieu, et termine par un acte de foi ce livre commencé en disant le nom de l'épouse aimée qu'il a perdue.

LUCIEN ARRÉAT.

Francis Darwin. — *La Vie et la Correspondance de Charles Darwin, avec un chapitre autobiographique*, traduit de l'anglais par *Henry C. de Varigny*. Tome second. Paris, C. Reinwald, 1 vol. in-8°, 794 p. 1888.

Ce second volume, enseignant d'ailleurs et instructif, n'ajoute pas beaucoup à la connaissance de Darwin que le premier nous avait donnée. Çà et là pourtant quelque nouvelle anecdote complète le portrait. « A propos d'un conseil de fabrique qu'on avait réuni au sujet d'une contestation de peu d'importance, raconte le révérend J. Brodies Innes, je fus étonné de recevoir la visite de M. Darwin le soir. Il venait pour me dire qu'en réfléchissant au sujet du débat, il avait pensé, bien que ce qu'il en eût dit fût absolument exact, que j'aurais cependant pu à son avis, en tirer une conclusion erronée et qu'il ne voulait pas prendre de sommeil avant de m'avoir expliqué la chose. » M. Romane

raconte une histoire analogue : Darwin se levant au milieu de la nuit pour rectifier un détail donné par lui inexactement et qu'il pensait avoir quelque importance au point de vue d'une hypothèse sur le sublime.

La partie la plus intéressante du volume au point de vue philosophique et psychologique paraît être celle qui se rapporte à la publication de l'*Origine des Espèces* et à l'accueil qui fut fait à cet ouvrage. On trouve, dans l'exposé de M. Huxley et dans les lettres de Darwin lui-même, des renseignements très curieux et fort utiles pour connaître soit la nature mentale de Darwin, soit celle de l'homme en général. L'idée de la sélection naturelle nous paraît aujourd'hui extrêmement simple et claire, et elle l'est en réalité, et pourtant des esprits distingués eurent, à l'époque où Darwin l'exposa, une grande peine, je ne dis pas à l'admettre, mais à la comprendre. Les associations ordinaires impliquées par le mot sélection troublaient d'une manière instructive l'intelligence des lecteurs. « Si j'avais à recommencer *de novo* mon livre, écrivait Darwin, au lieu d'employer le terme de sélection naturelle, j'emploierais celui de préservation naturelle, car Harvey (de Dublin) et d'autres encore ne peuvent arriver à me comprendre, et Harvey a pourtant lu deux fois mon livre. Le D[r] Gray, du *British Museum*, m'a fait remarquer que « la sélection est évidemment impossible avec les plantes! Personne n'a pu lui dire comment cela pouvait être possible »; et il peut ajouter maintenant que l'auteur lui-même n'a rien fait pour le lui dire. Notre compatriote Flourens se signala aussi par la façon dont il ne comprit pas la sélection naturelle. Il serait intéressant de trouver, à côté des mauvaises interprétations de la théorie de Darwin faites par ses adversaires, celles qui ont été commises par ses partisans.

Il faut signaler encore pour leur intérêt psychologique les réponses faites par Darwin pour les enquêtes psychologiques de M. Galton et qui ont rapport à l'éducation, à l'hérédité, à diverses facultés, et en dernier lieu au pouvoir de visualiser. Le reste du volume offre surtout un intérêt spécial. Les botanistes, par exemple, y trouveront un grand nombre de lettres sur des sujets divers.

Le volume se termine par des appendices sur l'enterrement à l'abbaye de Westminster, les portraits de Darwin, les honneurs qui lui ont été décernés, les Sociétés dont il faisait partie; l'appendice II donne la liste de ses travaux. Enfin un index alphabétique permet de trouver ou de retrouver les renseignements dont on a besoin.

F. P.

D[r] Emil Reich. — SCHOPENHAUER ALS PHILOSOPH DER TRAGÖDIE EINE KRITISCHE STUDIE. (*Schopenhauer comme philosophe de la tragédie. Etude critique.*) Wienne, Konegen, 1888, 139 p. in-8°.

M. Reich s'est proposé de montrer, dans cet opuscule, que l'application des théories de Schopenhauer à la tragédie est erronée, et qu'elle serait même dommageable. Si Schopenhauer n'a pas écrit expressément une poétique, il a cherché dans les fables des poètes une justification de la doctrine pessimiste, et cela l'a conduit à définir à sa façon la nature et l'objet de la poésie, en particulier du drame tragique.

Il nous faut laisser de côté son esthétique, faute de pouvoir la critiquer ici assez amplement. Il avait beau dire, comme M. Reich le lui reproche, que la poésie est une simple manière de lire les « idées », qu'elle est un moyen direct de connaissance : il ne lui en assignait pas moins pour fin une émotion; et cette émotion, qui était le plaisir pour Schiller, devenait pour Schopenhauer le déplaisir. Le héros tragique, disait-il donc, n'expie pas ses fautes personnelles, mais les fautes héréditaires, le crime de l'existence elle-même. Le spectacle de ses malheurs immérités nous doit inspirer l'amer mécontentement et le dégoût de la vie, produire en nous la mort de la volonté.

Cette thèse n'a pas besoin d'être réfutée, autant qu'elle exprime l'émotion particulière du philosophe; elle n'est pas soutenable, dès qu'il veut que cette émotion soit aussi la nôtre, et qu'il suggère au poète de la faire naître. Elle revient, en somme, à la question très délicate de la justice poétique, sur laquelle M. Reich ne me semble pas toujours être bien ferme. Il a beau jeu contre Schopenhauer, lorsque, reprenant les exemples donnés par ce philosophe, il nous montre que le héros tragique estime la vie au moment de la perdre, et qu'il n'est jamais, d'ailleurs, absolument innocent. Mais Schopenhauer pourrait aussi reprendre l'avantage, s'il demandait à son adversaire d'expliquer, comme le veut Carrière, tous les rapports qui échappent entre le caractère et l'événement; il lui serait permis de nier que la faute du héros explique jamais suffisamment son malheur pour notre raison ou pour notre sensibilité.

M. Reich me semble avoir trop souci de justifier la destinée en établissant la culpabilité des victimes. Œdipe, sans doute, a été violent, imprévoyant; le roi Lear a été orgueilleux; Hamlet a tué Polonius et causé la mort d'Ophélie; Ophélie a servi d'amorce aux ennemis d'Hamlet; Desdemona s'est abandonnée au More bien légèrement; le vertueux marquis de Posa a pratiqué la maxime condamnable, que la fin justifie les moyens; Gretchen a péché; Jeanne Darc a épargné Lionel. Que nous importe, et qu'importe à l'art? Toute créature humaine est faillible, et, pour avoir failli, les doux et les nobles n'en restent pas moins supérieurs au coup qui les frappe. Je n'ai pas à défendre la thèse de Schopenhauer; mais elle ne regarde pas, à ce qu'il me paraît, la culpabilité étroite; elle vise cette imparfaite nature de l'homme, qui le laisse faible et ondoyant, la nécessité pour l'espèce d'un avancement moral dans l'angoisse du doute et la douleur, la fatalité des conflits moraux qui charge les dieux de certaines fautes tragiques du héros.

Crimen erit Superis et me fecisse nocentem.

C'est une erreur, à mon sens, que d'attribuer aux grands poètes un tel souci de la justice poétique, qu'il les ait guidés dans la création de leurs figures. Hettner a raison, je le veux bien, quand il nous dit que la tragédie représente la nécessité intérieure de l'ordre moral du monde. Nous réglons naturellement le monde que nous voyons; le plaisir dramatique n'existe plus, si notre tendance morale est contrariée ou si seulement elle n'est pas satisfaite. Est-ce pourtant que Sophocle aurait songé, dans l'aventure d'Œdipe, à châtier ce prince pour son entêtement, ou à mesurer ses malheurs aux vices de son caractère ? Shakspeare aurait-il vraiment puni Cordelia d'avoir armé contre sa patrie le roi français, « l'ennemi héréditaire »? Aurait-il montré Desdemona sensuelle, pour diminuer notre pitié? Iago rappelle la faute de Desdemona, afin d'exciter la jalousie d'Othello. Je ne vois là qu'un moyen dramatique, trouvé dans la donnée même des caractères; l'événement est conforme à cette donnée, il est construit sur les passions des personnages et il suffit enfin que le poète ait produit en nous l'émotion pure de l'art. Shakspeare n'accuse pas plus les dieux qu'il ne les excuse; si son drame est compris nécessairement dans un système moral, il n'est pas le poète, pour cela, de l'ordre moral du monde. Notre philosophie à nous lui vient en surcroît, quand elle profite de son observation.

C'est une excellente remarque de M. Reich, que la tragédie introduit la justice dans la vie, si elle y manque, afin d'en achever la beauté. La tragédie, écrit-il encore, n'explique pas le monde pour les penseurs, mais pour le vulgaire; tout spectateur, au théâtre, devient peuple. Les conditions mêmes de son art interdisent au dramaturge d'aller au delà de la vie présente, au delà des faits; il ne spécule pas dans l'absolu, encore moins a-t-il souci de nous encourager à vivre ou de nous décourager d'être. Au sens de la vraie philosophie, a dit Grillparzer, le poète unit la joie naïve de l'enfant.

M. Reich, certainement, estime l'art ce qu'il vaut, et il le goûte; ses vues me semblent justes, et il les expose avec une grande modestie, sous le couvert de l'érudition. Je lui conseillerai seulement de ne pas s'exagérer la « vertu préventive » de la critique d'art. La critique vaut par elle-même; elle est un exercice de l'esprit, où nous avons profit et plaisir. Cela n'est-il pas une raison suffisante pour la cultiver ?

LUCIEN ARRÉAT.

Franz Fauth. — DAS GEDACHTNISS. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1888, xv-352 pp.

Cet ouvrage est divisé en 9 livres. Les deux premiers sont consacrés à une exposition historico-critique, l'un, des théories sur la mémoire inconsciente (Jessen, Draper, Hering, Ribot, Lotze), l'autre, des théories sur la mémoire consciente (Horwicz, Wundt, Fouillée, Dörpfeld, Steinthal). Signalons en particulier comme bien fait le résumé du livre de M. Ribot. L'auteur reproche à ce dernier de ne pouvoir dans sa théorie

expliquer la mémoire consciente et de méconnaître la distinction qui existe entre le souvenir conscient et le souvenir inconscient. Quant à lui, il sépare nettement ces deux sortes de souvenir et prétend que l'activité de la mémoire consciente ne peut se ramener aux lois de la matière.

Le 3e livre traite de la mémoire inconsciente des nerfs sensibles et des nerfs moteurs, le 4e de la conscience et de ses conditions, le 5e des formes de la conscience (sensation, pensée, sentiment, volonté), le 6e de la mémoire de la vie consciente, le 7e de la pathologie de la conscience et de la mémoire, le 8e du langage envisagé principalement dans ses rapports avec la mémoire, enfin le 9e est consacré à l'étude des applications pratiques et particulièrement des applications pédagogiques qu'on peut faire des principes et lois établis précédemment.

Comme on le voit, c'est une étude très complète de la mémoire et presque un résumé de toute la psychologie. On y peut signaler quelques longueurs, notamment dans la partie qui traite de l'histoire.

Un certain nombre de développements ne se rattachent guère au sujet. Le caractère parfois un peu trop dogmatique de l'exposition s'explique sans doute par ce fait que l'auteur s'est proposé un but pratique, a voulu faire œuvre de vulgarisateur plutôt que de chercheur original. Les tendances de l'ouvrage sont empiristes. Pourtant, l'auteur distingue la pensée (das Denken) comme un mode spécial d'activité psychique et affirme à diverses reprises la nécessité d'admettre un principe conscient séparé de la matière. B. Bourdon.

Paul Natorp. — Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Mohr, Freiburg. i. B., 1888, 129 pp.

Cet ouvrage est divisé en deux parties traitant, l'une de l'objet, l'autre de la méthode de la psychologie. L'objet de la psychologie serait constitué, selon l'auteur, par ces phénomènes dont la liaison est considérée indépendamment de ce qu'elle signifie objectivement : telles sont, par exemple, ces illusions des sens auxquelles la science refuse une valeur objective. La représentation de l'objectivité, en tant que représentation, serait elle-même étudiée par la psychologie.

Ce sont les mêmes phénomènes qui sont psychiques ou physiques suivant la manière dont nous les considérons. D'où l'auteur conclut qu'on peut rechercher le côté physique ou objectif de tout phénomène subjectif; bien plus, un événement psychologique ne peut être expliqué, rattaché à des lois causales « que par la méthode de la science physique », c'est-à-dire objectivement; l'auteur en donne entre autres preuves celle-ci, c'est que la causalité se relie au temps, lequel n'est mesurable, déterminable avec précision qu'au moyen de l'espace. Il est intéressant de remarquer que ces conclusions sont d'un criticiste.

La psychologie a pour fonction propre la reconstruction de l'immédiat dans la conscience en partant des objectivations accomplies par la science et, avant la science, par la considération journalière des choses.

L'ouvrage témoigne d'une grande aptitude à l'analyse philosophique chez son auteur, et les conclusions en paraissent difficilement contestables. B.

Max Giessler. — BEITRAGE ZUR PHŒNOMENOLOGIE DES TRAUMLEBENS. Gundlach u. Eggers, Halle, 1888; 49 pp.

Les images du rêve ont plus de vivacité que les images correspondantes de la veille. L'unité du sens général est moindre dans le sommeil que dans la veille. Les mêmes rêves peuvent revenir dans les mêmes circonstances. Dans la veille, en parlant, par exemple, il y a tendance à l'éveil d'une foule d'idées qui restent cependant généralement au-dessous du seuil de la conscience : en rêve, ne rencontrant pas d'obstacles, elles peuvent devenir conscientes. Il y a toujours quelque point de contact et quelque analogie entre les idées groupées en rêve. Quant aux rapports entre les événements du sommeil et ceux de la veille, les rêves peuvent se classer en : 1° rêves où un événement que nous avons vécu une ou plusieurs fois dans un espace déterminé comme observateur ou acteur se répète en songe dans les mêmes endroits sans changement notable; 2° rêves groupant des scènes et actions empruntées à des événements divers; 3° rêves d'actes qui concordent seulement quant à la forme de la succession avec les actes de la veille; 4° rêves qui généralisent une idée particulière de la veille ou inversement. La construction des scènes se fait en rêve, sauf obstacle, conformément aux modes usuels de s'orienter. Ce sont les idées des jours précédents qui se représentent le plus facilement. Sont peu modifiables les rêves qui reproduisent un événement de la veille avec sa localisation ; le sont davantage ceux qui ne correspondent que quant à la forme (succession) aux phénomènes de la veille; le sont au plus haut degré ceux qui n'empruntent à la veille que l'idée ou thème de l'action rêvée. Il y a entre les images des rêves possibilité non seulement de substitution, mais encore de métamorphose.

Telles sont les principales idées développées dans le travail précédent, qui d'ailleurs est sans grande originalité. B.

F. Max Müller. — MY PREDECESSORS (Extrait de *The contemporary Review*). M. Müller cite dans cet opuscule ceux qui, avant lui, ont affirmé l'identité du langage et de la pensée. Il relève à ce propos principalement les noms de Condillac, Rousseau, D. Stewart, de Maistre, de Bonald, Taine. Il maintient à peu près entièrement les théories naguère développées par lui dans son ouvrage *The Science of Thought*, et, comme il n'apporte point de nouveaux arguments à leur appui, il est à craindre, en conséquence, que les critiques, de leur côté, ne maintiennent aussi leurs objections. B.

Dal Pozzo di Mombello. — La Discromatopsia, studi sulla visione dei colori. 1 vol. in-18, 370 p. Foligno, 1888.

Cet intéressant ouvrage contient à peu près tout ce qui a été fait sur la vision des couleurs. Nous le recommandons aux psychologues. qui s'intéressent à la physiologie et à la pathologie des organes sensoriels, et qui savent que la psychologie contemporaine tend à faire rentrer une partie de ces questions dans son domaine. — Les etudes sur la vision des couleurs, sur la cécité des couleurs, sur les couleurs complémentaires tiennent de très près à la theorie des images mentales, et par conséquent aux phénomènes de mémoire et de raisonnement.

Le livre de M. Dal Pozzo di Mombello se divise en trois parties : la première est consacrée aux observations et expériences de dyschromatopsie : ce sont les faits, decrits en eux-mêmes, purs de toute hypothèse; ils sont fort intéressants pour nous. Nous signalerons le chapitre premier où se trouvent la définition de la dyschromatopsie, la terminologie des auteurs, la distinction entre les dyschromatopsiques absolus, incurables, et les dyschromatopsiques relatifs, curables ; l'indication des causes qui produisent une dyschromatopsie passagère. Le chapitre IV contient tout ce qu'on a supposé relativement à une récente évolution du sens des couleurs. Le chapitre V nous présente la statistique de la question, ou plutôt les statistiques, car elles sont nombreuses, françaises, russes, suédoises, américaines, etc. ; il y a aussi une statistique spéciale des races noires et des israélites. Le chapitre VI résume les différentes méthodes employées pour reconnaître l'existence et les degrés de l'achromatopsie.

La seconde partie présente un intérêt moins direct pour le psychologue; elle est remplie par une étude physique sur les phénomènes lumineux; il suffira d'en donner une idée sommaire en transcrivant les titres des chapitres : Ier : Doctrines de l'Émission et de l'Ondulation; II : Principes généraux de l'Optique; III : Radiation, Polarisation, Absorption, Fluorescence; IV : Couleurs complémentaires; V : Doctrine de Newton sur les couleurs élémentaires; VI : Théories modernes sur la coloration; VII : Couleurs fondamentales.

La troisième partie de l'ouvrage nous ramène aux études physiologiques sur la vision. On remarque avec intérêt que dans cette partie l'auteur ne s'est pas contenté de résumer les théories de Young et d'Helmholtz sur la vision des couleurs; il a eu raison de ne pas suivre l'exemple donné par tant d'auteurs français qui considèrent volontiers l'hypothèse Young-Helmholtz comme une vérité acquise, et qui passent sous silence les hypothèses rivales, bien que celles-ci contiennent peut-être une plus grande part de vérité. Nous avons eu le plaisir de constater que l'auteur a exposé l'ingénieuse théorie de Hering avec les développements qu'elle mérite. Les expériences et les théories de M. Delbœuf, collaborateur de cette *Revue*, ont été également signalées.

A. B.

CORRESPONDANCE

L'AGRANDISSEMENT DES ASTRES A L'HORIZON

En remerciant M. Léchalas du texte de Malebranche qu'il a transcrit dans la *Revue philosophique* de décembre 1888, je dois indiquer aussi un passage qu'on me signale d'autre part dans le livre de M. Bernstein sur *les Sens* (p. 136) : « La lune parait décidément plus grande à l'horizon..... Il ne s'agit pas seulement (il faut dire : pas du tout) d'un effet de réfraction.... Deux causes peuvent contribuer à cette illusion : le firmament nous apparaît sous la forme d'une cloche ellipsoïdale..... Nous comparons la lune à l'horizon avec des objets situés sur terre. » Il était naturel de rechercher dans l'*Optique physiologique* d'Helmholtz l'origine de cette solution : elle s'y trouve en effet (p. 800 de la traduction française), avec tout l'historique (p. 870) d'une théorie dont Malebranche est loin d'être le premier auteur. Il faut ajouter que l'explication n'y est donnée qu'en gros, sans l'examen des apparentes contradictions et des difficultés accessoires qui montrent la nécessité de fonder la perception sensible sur une généralisation spontanée.

D'après l'article de M. Léchalas, la solution du problème semblait moins avancée qu'elle ne l'était en réalité : plusieurs des assertions de MM. Houzeau et Stroobant ne pouvaient que la retarder. C'est en les critiquant que j'ai été amené à reprendre ou à développer les explications de Malebranche dont on n'avait peut-être pas assez vu la portée. Il est ordinaire qu'une explication plus complète permette de remarquer et de juger des essais antérieurs : les hypothèses physiologiques semblent condamnées; c'est la théorie classique de la distance apparente qui contient le germe d'une solution plus exacte.

Ayant constaté, après d'autres, que le ciel ressemble à une voûte surbaissée, j'ai essayé de rendre compte de cette apparence : M. Léchalas croit que les astres paraissent y décrire un arc de cercle plutôt qu'une demi-ellipse; je pense autrement. Tout autour de l'horizon et quelques degrés au-dessus, se déroule une zone qui, par l'importance qu'elle a pour nous, et par les points de comparaison qu'elle nous

offre, semble appartenir à une sphère très étendue dont nous sommes le centre. En même temps le haut du ciel est comme aplati, c'est-à-dire qu'il paraît faire partie d'une sphère, plus grande encore, mais dont nous n'occupons plus le centre, reporté plus bas, parce qu'elle nous importe moins. Or, si l'on s'approche d'une surface sphérique, à mesure qu'elle paraît plus grande, on en voit une moindre portion; et comme l'astre, en l'air, tient un minime espace de cette moindre partie, il est d'autant plus amoindri que le ciel semble plus vaste et plus vide : nouvel exemple de géométrie spontanée. Il est d'ailleurs impossible de définir la surface qui paraît limiter la vue, parce que le raccord des deux courbes est pour ainsi dire insaisissable et parce qu'il varie suivant le degré de lumière et l'état de l'atmosphère : tantôt « le ciel est bas », s'il y a des nuages sombres ou une buée lmineuse; tantôt plus haut, et comme approfondi par l'obscure clarté d'une nuit étoilée ou la transparence d'un air pur et brillant.

Je n'ai pas attribué à Malebranche la pensée qu'il suffit toujours de cacher les points de repère pour détruire l'illusion (bien que ce soit vrai dans l'expérience du cylindre creux, dans celle du verre noirci, et parfois encore si l'on accule l'astre dans l'angle aigu d'une encoignure). J'ai dit que, ayant considéré uniquement les causes particulières qui influent directement sur la distance apparente, il n'a pu expliquer un fait incontesté : l'agrandissement du disque, à l'instant où il surgit derrière un mur. J'ignorais que Malebranche eût tenté de lever la difficulté, mais, à mon sens, il n'y avait pas réussi : on ne peut en effet prétendre, comme il l'a fait, que, si l'on a caché l'horizon « sans éclipser le ciel, la voûte apparente du ciel, paraissant presque plate, doit causer à peu près la même apparence que les terres interposées ». Car d'un jugement général sur la forme du ciel, il nous ramène à la considération de rapports particuliers : si le firmament, seul et vide, pouvait nous fournir des points de repère, pour l'astre à l'horizon, aussi bien que « les terres interposées », pourquoi n'en fournirait-il plus ailleurs ? Afin de sortir d'embarras, il faut donc recourir à une habitude systématique de l'esprit.

En ce qui concerne l'effet des nuées qui éclipsent à demi le soleil ou la lune, M. Léchalas soulève une difficulté. Mais je ne parviens pas à concilier ces deux affirmations auxquelles il s'arrête : 1° « La diminution de l'irradiation suffit amplement à expliquer l'amoindrissement de l'astre, à travers un brouillard. 2° Le brouillard produit sur la grandeur apparente du disque des effets très variables suivant les conditions de l'observation. » Or, dans tous ces cas, même et surtout quand les masses flottantes de la brume sont pénétrées de lumière diffuse, l'irradiation relative de l'astre est moindre; parfois cependant son disque semble « assez gros »; donc l'irradiation, à elle seule, ne rend pas amplement compte des faits; donc il faut bien chercher d'autres explications, quelque « ingénieuses » qu'elles soient. Du reste, je n'ai point songé à « infirmer ce qu'avait dit » et bien dit M. Léchalas

à ce sujet, puisqu'il proposait, non des explications, mais des faits : ces faits, d'expérience toute subjective si l'on peut dire, on en a montré le caractère imaginaire; c'est ce qui les soustrait à une vérification précise. Il me semble pourtant que M. Léchalas fait lui-même intervenir (p. 50) les variations de la distance apparente : il a été plus ingénieux qu'il ne pense. Il n'est pas loin d'admettre que nous voyons l'astre pour ainsi dire d'un double regard, animal et intellectuel, passif et réfléchi. C'est ainsi que la lune peut sembler à la fois plus éloignée et plus proche : à l'horizon, ces perceptions opposées se concilient; dans l'appréciation des dimensions, il y a addition, parce qu'en effet c'est le plus court des deux regards, le regard animal qui paraît s'allonger, tandis que l'autre s'accourcit. En l'air, la divergence au contraire se marque davantage, il y a retranchement.

Enfin, je n'ai pas prétendu que « les nuées causent toujours un amoindrissement de l'astre »; j'ai parlé de l'effet le plus ordinaire qu'elles produisent, mais en montrant que les résultats les plus imprévus et les plus opposés sont également possibles. Loin d'exclure plusieurs explications compatibles (irradiation et distance variables), il semble que parfois il en faille admettre plusieurs contraires : tant il y a, dans nos moindres perceptions, d'associations combinées et d'arguments noués. C'est sans doute ce que je n'avais point fait assez entendre : car le détail des analyses importe moins que le principe d'où elles procèdent. Ce principe, je le résume en ces trois propositions : 1° La perception sensible a un caractère systématique et même syllogistique : comme il y a pour les corps des membres proportionnels et des équivalents définis, comme chaque organisme vivant possède une chimie digestive qui lui est propre, de même, chez l'homme, la nutrition intellectuelle : elle s'accomplit déductivement; les impressions accumulées ne forment pas plus une perception, qu'un amas d'aliments mêlés ou combinés ne constitue un organe. 2° Les données sensibles ne s'imposent à nous avec rigueur et nécessité que parce qu'elles résultent d'une élaboration logique; et la seule logique du nécessaire, c'est la déduction. 3° Quel que soit le caractère déjà rationnel de la perception, la science est encore d'une autre nature; elle n'est pas absolument déductive, elle est démonstrative : ainsi la chimie organique n'est pas encore la biologie. L'expérience a besoin d'une vivification nouvelle et d'une transformation pour ainsi dire créatrice, afin de participer à la vérité scientifique. L'organisme, pour maintenir l'unité de la vie, doit rejeter les éléments qu'il n'assimile point ou les poisons mêmes qu'il a produits : de même, dans les données expérimentales, il y a des matériaux à éliminer, du déchet; et la perception illusoire qu'on vient d'étudier en est une preuve.

MAURICE BLONDEL.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Hgg. von Ludwig Stein, B. 1, H. 2.

Dr Weygoldt. *Sur Diogène d'Apollonie.* — On s'est occupé peu ou point de Diogène d'Apollonie pendant le siècle qui s'est écoulé entre la composition de son livre sur la Nature et les analyses qu'en a données Aristote. Mais il a été étudié par les médecins et nous trouvons des traces de sa doctrine dans les écrits pseudo-hippocratiques qui sont intitulés περὶ φυσῶν, περὶ ἱερῆς νούσου et περὶ φύσιος παιδίου. Le π. φυσῶν considère l'air comme le principe des choses et utilise la nosologie de Diogène pour ramener toutes les maladies à l'air. Le π. ἱερῆς νούσου est plus intéressant encore à ce point de vue : pour expliquer que l'épilepsie se produit quand le mucus (*Schleim*) entre dans les veines, arrête la circulation de l'air qui ne peut arriver ni dans le cerveau, ni dans la veine cave, et non par une action surnaturelle, il reproduit les théories de Diogène sur le cerveau. Enfin le π. φ. παιδίου suit Diogène pour expliquer la formation du fœtus et celle des racines chez les plantes. Parmi les résultats les plus importants qu'on peut tirer de ces écrits relativement à Diogène d'Apollonie, Weygoldt indique les suivants : 1. Le principe (ἀρχή) de ce philosophe est l'air atmosphérique; — 2. L'air est le principe du mouvement, parce qu'il est subtil (*dünn*); 3. Il est le support (*Trägerin*) de la raison, aussi longtemps qu'il se meut; 4. Notre âme est formée aussi d'air atmosphérique; 5. La meilleure substance pour les âmes est, non l'air chaud, mais l'air pur, sec et relativement frais; 6. L'humidité de l'air entrave la pensée, parce qu'elle diminue la mobilité de l'air; 7. Notre pensée et nos sentiments changent, comme l'air, avec les vents et les saisons; 8. L'air, plus chaud que la semence (*Samen*) et le sang, produit en eux une circulation par laquelle il fait naitre et entretient la vie; 9. La croissance se fait non par une formation nouvelle, mais par le groupement des homéoméries données dans le sang et l'humidité de la terre; 10. La φρόνησις est disséminée dans les veines, la σύνεσις est attachée au cerveau; 11. Diogène a fait des emprunts à Anaxagore et aux atomistes.

Ed. Zeller. *Sur Aristippe.* —Zeller avait pensé que les passages de Platon, 53, C. et 54 C., sur l'essence du plaisir, s'appliquent à Aristippe; Georgii, à cause du mot κομψοὶ, les rapporte à un Mégarique. Reinhart et Köstlin ont suivi Georgii, tandis que Peipers est disposé à voir dans ce texte une allusion à des doctrines démocritéennes. Zeller, après un nouvel examen des textes, ne croit pas qu'il faille songer à un adversaire de l'hédonisme et il cite deux passages d'Aristote, *Eth. Nicom.*, VII, 12, 1152, b 12 et VII, 13, 1153, a 13, qui l'autorisent à attribuer à Aristippe les doctrines mentionnées par Platon.

P. Natorp. *Sur la Métaphysique d'Aristote*, K, 1-8, 1065, a 26. — Avec Rose, Spengel, Christ, Ueberweg, contre Brandis, Bonitz, Schwegler, Zeller, Ravaisson, P. Natorp soutient que la seconde moitié du livre K n'est pas une compilation faite par Aristote d'après la Physique; de plus il affirme que la première est une interpolation, qu'un ancien péripatéticien l'a composée en rédigeant librement (*freie Bearbeitung*) les livres B Γ E.

G. Heylbut. *Sur la morale de Théophraste.* — D'après différents passages d'Alexandre d'Aphrodise (*de Anima*, 156, 25), des scolies à la Morale (manuscrit de Vienne, p. 126), des *Magna moralia* (A, 34, p. 1198, b 9-20), etc., Heylbut établit que Théophraste, comme Aristote, réserve pour Dieu le bonheur parfait que les Stoïciens attribuent au sage, que pour lui la φρόνησις est la servante de la σόφία.

Paul Wendland. *Sur le* περὶ θεῶν *de Posidonius.* — Examinant le Pseudo-Plutarque., I, 6, Clément d'Alexandrie, *Protr.*, § 26, Cicéron, N. D., II, 49 sqq., etc., Wendland croit pouvoir affirmer que les trois écrivains ont utilisé le π. θεῶν de Posidonius pour leurs expositions de la théologie stoïcienne.

Gerhardt. *Leibnitz et le concept du mouvement.* — Gerhardt analyse un écrit inédit de Leibnitz, composé sur le vaisseau qui le transportait d'Angleterre en Hollande, en octobre 1676, et ayant pour titre *Pacidius Philalethi.* C'est un dialogue dont les personnages sont Théophile, Charinus, Gallutius et Pacidius (Leibnitz); Charinus résume ainsi la discussion :

« Quicquid movetur, mutat locum, sive mutatur quoad locum. Quicquid mutatur, id duobus momentis sibi proximis in duobus est statibus oppositis. Quicquid continue mutatur, ejus cuilibet momento existendi in statu uno succedit momentum existendi in statu opposito. Itaque speciatim : Si aliquod corpus continue movetur, ejus cuilibet momento existendi in puncto spatii uno, succedit momentum ex existendi in puncto spatii alio. Hæc duo spatii puncta vel sibi sunt immediata, vel mediata. Si immediata, sequitur lineam componi ex punctis, tota enim linea transmittitur hoc transitu a puncto ad aliud punctum immediatum. Lineam autem componi ex punctis est absurdum. Si

mediata sint duo puncta, tunc corpus ab uno ad alterum momento transiens vel simul in intermediis et extremis erit, adeoque in pluribus locis, quod absurdum, vel faciet saltum, seu transibit ab uno extremo ad alterum omissis intermediis. Quod etiam est absurdum. Ergo corpus non continuo movetur, sed quietes et motus sunt sibi interspersi. Sed motus ille interspersus rursus est vel continuus, vel alia quiete interspersus, et sic in infinitum. Ergo vel alicubi incidemus in motum continuum purum, quem jam ostendimus esse absurdum, vel fateri debemus, nullum omnino superesse motum, nisi momentaneum, sed omnia in quietes resolvi. Rursus ergo incidimus in motum momentaneum, seu saltum, quem vitare volebamus. »

Charinus conclut ensuite :

« Quolibet momento quod actu assignatur dicemus mobile in novo puncto esse. Et momenta quidem atque puncta assignari infinita, sed nunquam in eadem linea immediata sibi plura duobus, neque enim indivisibilia aliud quam terminos esse. »

Et Pacidius ajoute, en posant le principe de l'harmonie préétablie :

« Nullam esse portionem materiæ quæ non in plures partes actu sit divisa, itaque nullum corpus esse tam exiguum, in quo non sit infinitarum creaturarum mundus. Similiter nullam esse temporis partem, in quo non cuilibet corporis parti vel puncto aliqua obtingat mutatio vel motus. Nullum itaque motum eumdem durare, per spatium tempusve utcunque exiguum itaque ut corpus, ita et spatium et tempus actu in infinitum subdivisa erunt. Neque ullum est momentum temporis quod non actu assignetur, aut quo mutatio non contingat, id est quod non sit finis veteris aut initium novi status in corpore quovis; non ideo tamen admittetur aut corpus vel spatium in puncta dividi aut tempus in momenta, quia indivisibilia non partes, sed partium extrema sunt; quare etsi omnia subdividantur, non tamen in minima usque resolvuntur.... Id ergo a quo movetur corpus et transfertur, non est ipsum corpus, sed causa superior quæ agendo non mutatur, quam dicimus Deum. Unde patet corpus ne continuare quidem motum posse, sed continue indigere impulsu Dei, qui tamen constanter et pro summa sapientia certis legibus agit. »

Il faut remarquer, pour apprécier l'importance historique de cet écrit que M. Gerhardt donnera bientôt sans doute en son entier, qu'il est postérieur à l'ouvrage de 1671, composé de deux parties où Leibnitz traitait du mouvement concret et abstrait (Theoria motus concreti, theoria motus abstracti).

B. Erdmann. *Kant et Hume en 1762* (suite). — B. Erdmann a établi, dans un précédent article, que Kant a connu dès son apparition la traduction des *Essays* par Sulzer, mais que jusqu'en 1765 il n'a apprécié Hume que comme moraliste et essayiste. Examinant les affirmations de Riehl qui croit, en s'appuyant sur les écrits de Kant,

pouvoir soutenir que Kant a vers 1762 connu les doctrines sceptiques de Hume, il continue à affirmer que ce n'est pas en 1762 que Kant a subi l'influence de la théorie de Hume sur la causalité et renvoie pour les deux autres dates possibles, celle qu'a donnée Paulsen (1769) et celle qu'il a lui-même indiquée (après 1772), à son Introduction aux Prolégomènes et au 2e volume des *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.*

Ludwig Stein. *Les lettres de Leibnitz trouvées à Halle* (suite). — Le second paquet contient 13 lettres, dont 5 ont une importance biographique et philosophique. Parmi ces dernières, toutes fort intéressantes, nous citerons celle qui portant le n° 94 est adressée au professeur Haardt à Helmstädt et datée du 10 avril 1695 :

« Quas mihi inspiciendas miseras rerum judaicarum figuras sane pulcherrimas cum gratiarum actione decenti remitto, et magnopere opto ut, quæ de jure judaico moliris ritibusque antiquorum, præsertim quibus res patriarcharum illustrentur reipublicæ ne invideas. Hoc profecto erit aperire rerum sacrarum fontes. Mihi quicquid dicant quidam nostri mirifice Spenceri et similium institutum placet, qui causas juris divini positivi quærunt in populorum ritibus, qui ipsi sæpe fundamentum habent in natura rerum. Sane circumcisionem apud nonnullos populos necessitate adhiberi, ex itinerum scriptionibus didicimus. Sunt enim quibus præputium nimis excrescit et corneam duritiem acquirit. Ex tali tribu credibile est vel fuisse Abrahamum, vel cum ad tales populos itinera suscipere cogitaret veritum, ne posteris suis ea labes veniret. Quod mihi perinde videtur ac si quis ad Russos et Tartaros cogitans cum suis, aut ex illis regionibus oriundus vel certe plicam Russicam, quæ vulgo Polonica dicitur, metuens eam legem familiæ suæ diceret, ut maturi capilli resecarentur. Quod si idem propheta esset, et voluntatis divinæ commercia præstaret mortalibus, suamque gentem peculiari ratione divino Ministerio mancipare institueret, posset ritum utilem hunc ferre in fœderis autoramentum.

« De Sabæis vellem nostris plura essent nota, eorum Theologiam forte sine Maimonide et quibusdam Arabibus prorsus ignoraremus. Avide expecto Alcorani editionem patavinam ex ipsis Arabum commentariis illustratam. Nam Alcoranus continet antiquissimarum apud Arabes rerum non contemnenda vestigia. Astrologica antiqua a Sabæis vel Zabiis (nam idem puto) fluxit. Aiunt eos, qui hodie Christiani S. Thomæ dicuntur, plurima veterum institutorum retinuisse.

« Rogo ut aliquando mihi per otium dicas sententiam tuam, de aliquot Jobi locis, in quibus fit mentio rerum Astronomicarum. Spencerus et Marshanus utiliter usi sunt etiam Ægyptiorum rebus ad res judaicas illustrandas.

« Putem ego etiam Astrologiam veterem (etsi nugalem) cujus tradita Vettius Valens et Ptolemæus nobis pro parte servarunt, cum fere a Chaldæis et Ægyptiis fluxerit, in rebus sacris illustrandis profuturam.

'Αστρολογικῶν Vettii Valentis (qui Ptolemæo est antiquior) fragmentum edidit Joach. Camerarius. Integrum opus vidi apud summæ doctrinæ virum Petrum Danielem Huetium (P. Huet), episcopum, nunc Abrincensem in Normannia Gallorum. Aliud in Anglia extare accepi. Huetius ingenis de Editione cogitarat quæ noscendis Antiquorum Editionibus sane utilis foret. »

Diels rend compte des travaux sur les anté-socratiques; Zeller, des travaux allemands sur la philosophie socratique, platonicienne et péripatéticienne; B. Erdmann, de ceux qui portent sur la philosophie moderne jusqu'à Kant; Wilhem Dilthey, des lettres *de et à Hegel;* Paul Tannery, de l'histoire de la philosophie en France pendant l'année 1886. M. Tannery se plaint avec raison « du défaut de public qui résulte de la séparation absolue qui existe en France entre l'enseignement catholique et l'enseignement universitaire », signale, dans la grande Encyclopédie, l'étude de M. Boutroux sur Aristote, l'article de M. Picavet sur Alcméon, analyse les travaux de Chauvet sur les médecins grecs, du P. Ingold sur Malebranche, de Droz sur Pascal, les articles de M. Guardia sur Oliva Sabuco, de M. Carrau sur Berkeley et Butler, son propre article sur Anaxagore qu'il a fait entrer dans le volume *Pour la science hellène.* Il s'est aperçu que la lettre de Descartes, publiée par lui comme inédite dans la *Revue philosophique* (1886, II, 293-296), omise dans l'édition Cousin, avait été imprimée déjà par Clerselier.

F. P.

M. Charles Henry, bibliothécaire à la Sorbonne, a présenté à l'Académie des Beaux-Arts, dans la séance du 22 décembre, trois instruments nouveaux : un *Rapporteur* et un *Triple décimètre* permettant l'étude et l'amélioration esthétique de toutes formes, un *Cercle chromatique* présentant tous les compléments et toutes les harmonies de couleurs.

La librairie F. Alcan publiera prochainement, sous le titre de *Sociologie criminelle*, une traduction française de l'ouvrage le plus important de M. Enrico Ferri.

CIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LA VISION MENTALE OU DOUBLE VUE

S LE SOMNAMBULISME PROVOQUÉ ET DANS LE SOMNAMBULISME SPONTANÉ [1]

ropos de ma précédente communication à la Société de psycho-physiologique [2] sur *le Somnambulisme provoqué à distance et à du sujet*, j'ai reçu plusieurs lettres, dont quelques-unes de per-s incompétentes — dont je n'ai pas à m'occuper — et d'autres fort ssantes, parmi lesquelles j'en trouve une de M. le professeur Azam, e sujet me servira de transition pour arriver au chapitre le plus ıux du somnambulisme, à ce qu'on a appelé la *double vue*, qu'il ait mieux nommer *vision mentale*, comme l'a fait, si je ne me e, M. Alfred Maury, car l'organe physiologique de la vue ne prend ıe part à ce phénomène.

observations personnelles à ce sujet datent de la même époque elles des cas de sommeil provoqué à distance. J'ai eu occasion, il ıe douzaine d'années, d'en entretenir M. Victor Meunier, le savant iqueur du *Rappel*, à qui je disais que je n'oserais jamais révéler juement ce dont j'avais été témoin. — « Vous y viendrez, me dit-il; ce que nous croyons être la vérité nous échappe un jour ou e. »

te prophétie s'accomplit aujourd'hui.

I

le D[r] Azam, après avoir lu mon mémoire dans la *Revue philoso-ue* du 1[er] septembre dernier, m'écrit :

ai vu, et beaucoup de médecins, je crois, ont vu comme moi, des de cette nature, ou qui en approchent..... J'en citerai deux, pour

1. éance du 26 novembre 1888.
2. éance du 30 juillet 1888. Mémoire publié dans la *Rev. phil.* du 1[er] septembre ıt.

lesquels je crois avoir pris, afin de m'assurer de leur certitude, toutes les précautions indispensables.

« 1° Vers 1853 ou 1854, j'avais dans ma clientèle une jeune femme hystérique confirmée; rien de plus facile que de l'endormir par un procédé quelconque; je crois pouvoir dire qu'en lui tenant la main je lui transmettais des pensées non exprimées par la parole, mais, dans cet ordre d'idées, l'erreur ou la fraude étant possibles, je n'insiste pas.

« Mais la transmission par le seul contact de la main d'une sensation *déterminée* me paraît absolument certaine; voici comment j'ai procédé : ayant endormi la jeune femme, et m'étant assis à son côté pour me garer de toute fraude, je me mouchai en me penchant près d'elle et laissai tomber mon mouchoir derrière sa chaise; alors, me baissant pour le ramasser, j'introduisis prestement dans ma bouche une pincée de sel de cuisine que j'avais, au préalable et à son insu, placée dans la poche droite de mon gilet. Le sel de cuisine étant absolument inodore, il était matériellement impossible que le sujet sût que j'en avais mis dans ma bouche. Or, aussitôt relevé, je voyais le visage de la jeune femme exprimer le dégoût et des mouvements des lèvres se produire : — « C'est bien mauvais, disait-elle, pourquoi m'avez-vous mis du sel dans la bouche [1]? »

« J'ai répété plusieurs fois cette expérience avec d'autres corps inodores; elle a toujours réussi. Je ne cite que ce fait parce que je le regarde comme certain. Il en ressort que, dans certaines circonstances, il peut y avoir, par l'intermédiaire de la main, transmission d'une sensation *déterminée* de l'endormeur à l'endormi. Ce n'est pas à distance, et par la seule force de la volonté, comme pour les faits que vous citez, mais c'est presque cela.

« 2° Un jour, vers 1878 ou 1879, mon vieil ami le Dr M., médecin considérable, membre de l'Académie de médecine de Paris, et le Dr M., dont le caractère et le savoir ont une légitime autorité en médecine légale, me rendirent témoin, dans le jardin de leur maison de santé de Paris, d'expériences qui m'ont vivement frappé; l'une d'elles est particulièrement restée dans mon souvenir.

« Le sujet était un jeune ouvrier, — qui a eu, je le dis en passant, quelque célébrité, — près d'être condamné en police correctionnelle, pour un prétendu attentat à la pudeur. MM. M. et M. prouvèrent aux juges qu'il était inconscient, ayant agi pendant un accès de somnambulisme spontané, et il fut acquitté. Mais je n'insiste pas; vous connaissez ce fait, gros de conséquences pour la médecine légale [2].

« Ce jeune homme mis en état de somnambulisme par M. M., nous fîmes diverses expériences qui ne m'ont pas laissé un souvenir assez précis pour que j'en puisse parler; une seule est restée nettement imprimée dans ma mémoire; la voici :

1. Qu'adviendrait-il en pareil cas, si l'expérimentateur voulait *mentalement* que le sujet éprouvât une saveur sucrée? (Dr D.)

2. J'en ai vu un exemple semblable sur lequel je reviendrai plus loin. (Dr D.)

« Nous faisions nos expériences dans un pavillon très isolé, situé à l'extrémité d'un vaste jardin sillonné de nombreuses allées; or, nous étions convenus entre nous, à l'avance et absolument en dehors du jeune homme, que nous le ferions promener dans le jardin et qu'à un point d'une allée que nous avions remarqué d'après la disposition de quelques feuilles tombées, le *sujet*, circulant librement partout, serait arrêté par un obstacle imaginaire infranchissable.

« M. M., seul en communication avec lui, devait lui imposer, *mentalement et à distance*, l'ordre de cet arrêt. Tout se passa comme il était décidé : appelé par M. M., notre *sujet* suivant l'allée convenue a été subitement arrêté, comme par un mur. M. M., insistant dans son appel, la physionomie du *sujet* exprime l'angoisse et la colère : « Je ne peux pas,... je ne peux pas passer », dit-il, d'un air désespéré.

« Je sais, mon cher confrère, que les passionnés dans les questions de magnétisme ou d'hypnotisme ne verront dans ce fait rien que de fort ordinaire; pour moi il est considérable, car les précautions prises, l'honorabilité et la compétence des témoins, et le seul but scientifique poursuivi, éloignent absolument l'idée d'une illusion ou d'une tromperie. Nos confrères et moi, familiers tous trois avec les hystériques, savons nous en méfier, et, dans les questions de cet ordre, demeurer plutôt en deçà qu'au delà de la vérité.

« Il serait donc possible, d'après les deux faits précédents, — je ne vise que ceux-là, — qu'un individu étant dans le somnambulisme provoqué, puisse éprouver une sensation *déterminée*, ressentie par la personne qui l'a endormi, et à lui communiquée seulement par la pensée. Comment le contact de la main pourrait-il indiquer le *goût du sel*, à moins de conventions préalables?

« Il est possible aussi que cet individu puisse obéir à un ordre déterminé, à lui intimé à distance par une volonté non exprimée : nous l'avons vu tout à l'heure.

« Je ne développerai pas ici toutes les réflexions qui me viennent à l'esprit à ce sujet; une lettre ne s'y prête pas; cependant je ne puis me dispenser de rapprocher ces faits de ceux que vous citez et d'en faire quelques-unes.

« Le fait de communication à distance entre deux individus, sans l'emploi des moyens usités, leur est commun; mais dans ceux que vous rapportez la distance est beaucoup plus grande et il n'y a eu nul intermédiaire appréciable. En fait, cette distance est toute la question et suppose une force; on me dira que c'est la *force neurique*...; donnons-lui le nom qu'on voudra, il n'est pas moins certain qu'elle existe. Si extraordinaire qu'elle soit, elle a des analogues que nous n'expliquons pas mieux. Le principal de ces analogues est l'aimant; il agit à distance au travers d'intermédiaires qui arrêtent nombre d'autres forces; l'aiguille aimantée, attirée par une puissance formidable et inaccessible à nos sens, tourne toujours dans la même direction, et son inclinaison et sa déclinaison indiquent un centre d'attraction gigantesque. Expliquons-nous

sérieusement ces phénomènes ? Nullement : pas mieux, je le répète, que nous ne pouvons expliquer les faits que j'ai rapportés.

« Est-ce à dire qu'il ne viendra pas un temps où ces questions seront approfondies ? Je crois fermement que ce temps viendra, mais nous ne le verrons pas. — Dr Azam. »

*
* *

Personne ne doutera des faits observés par mon très honoré confrère de Bordeaux. C'est à peine s'ils étonneront ceux qui connaissent l'histoire du magnétisme ou somnambulisme provoqué et sont au courant des progrès modernes.

Ceux que je vais citer à mon tour seront-ils accueillis avec la même confiance ? Je commence par déclarer que le contraire ne m'étonnerait ni ne me blesserait, car si je n'avais pas vu, — de mes yeux vu, — je ne sais pas si je croirais. Avant d'entrer en matière, peut-être ferai-je bien de raconter un épisode qui montrera combien j'étais peu disposé à la crédulité. Le voici en quelques lignes :

Avant de quitter Paris, en 1845, j'eus la curiosité d'aller *consulter* quelques somnambules dites *lucides*, en grande réputation à cette époque. J'avais pour compagnon de chambre un singe qui me permit de lui couper une mèche de poils sous le ventre et qui parut s'intéresser beaucoup au soin qu'il me voyait prendre pour mettre sous double enveloppe cette minime portion de sa personne, tout en m'interrogeant d'un regard un peu inquiet.

La première marchande de consultations à qui je remis d'un air narquois mon petit paquet le retourna entre ses doigts, le palpa dans tous les sens, et me révéla — non sans ménagements pour ma sensibilité — « que ma grand'mère, à qui appartenait cette mèche de cheveux blancs, était atteinte d'un cancer du foie, affection assez grave, mais qui guérirait cependant à la longue, si elle suivait le traitement qu'elle allait prescrire ». Je gardai mon sérieux pendant que le *barnum* rédigeait, sous la dictée de la dame, une consultation — trop stupide pour que j'aie songé à la conserver.

Pour une autre somnambule *extra-lucide*, c'était encore une mèche de cheveux, « coupée sur une tête qui m'était chère, mais en *qui* je ne devais pas avoir confiance ».

De même pour une troisième, qui me fit une description anatomique on ne peut plus fantaisiste des organes malades chez la personne à qui appartenaient ces cheveux, etc., etc. J'étais donc mal préparé à gober les tours de passe-passe des artistes extra-lucides.

Ceci posé, j'entre en matière.

II

Une seule des somnambules que j'ai eu occasion d'observer était douée de la vision mentale ou double vue ; c'était la servante de mon confrère

Girault, d'Onzain (Loir-et-Cher), celle dont j'ai raconté déjà la mésaventure alors qu'elle fut accusée de vol et emprisonnée, tandis qu'elle avait, en état de somnambulisme spontané, changé de place les bijoux de sa nouvelle maîtresse, afin précisément de les mettre plus à l'abri des voleurs, — précaution dont elle n'avait nul souvenir à l'état de veille.

Le Dr Girault m'avait plusieurs fois rendu témoin d'expériences très curieuses sur cette fille, qu'il magnétisait à peu près tous les jours. Lorsqu'il était appelé à la campagne, il endormait Marie avant de partir et la questionnait sur l'état du malade qu'il allait visiter, de sorte que, disait-il, il savait *positivement* — mettons seulement *approximativement* — quels médicaments il devait emporter.

Je m'empresse de déclarer que je n'ai jamais été à même de vérifier la clairvoyance de Marie dans ces cas de diagnostic à distance, ou même de près; ce que j'ai vu je vais le dire.

Le 15 juin 1855, j'étais en visite dans le voisinage d'Onzain (à la Varenne, 16 kilomètres de Blois), chez un client dont la fille était sur le point de se marier. On venait de parler de l'Égérie de M. Girault, quand tout à coup Mlle de S., charmante créole de la Réunion, dont la famille est bien connue de mon confrère de Mahy, — depuis mon collègue à la Chambre des députés, — me saisit les deux mains et m'entraîne dans un coin du salon, me suppliant d'aller chercher la fameuse somnambule, qu'elle a le plus grand désir d'interroger sur le caractère intime de son futur. Je me prêtai, comme on le pense bien, à ce caprice enfantin, et, une heure après, je revenais avec le Dr Girault et sa servante.

Endormie par quelques passes, Marie fut mise en rapport avec Mlle de S., et les assistants se tinrent à distance, par discrétion, suivant le désir de la jeune consultante, qui voulait être seule à connaître les révélations de la Pythonisse.

Pour ma part, d'ailleurs, je n'attachais pas un grand intérêt scientifique à ce colloque très animé, doutant beaucoup de la réalité du phénomène attendu, et soupçonnant Marie de jouer un rôle aimable vis-à-vis de Mlle de S., en lui faisant un portrait enchanteur de l'absent. Celle-ci, en effet, était dans le ravissement, frappant des pieds et des mains, et riant aux éclats.....

Puis, avec la rapidité de l'éclair, la comédie se transforma en drame : la pauvre somnambule fut prise d'étouffements, ses larmes coulèrent à flots, une sueur froide mouilla son front, et elle appela M. Girault à son secours.

« Qu'avez-vous donc, Marie?... D'où souffrez-vous, ma fille?

— Ah! monsieur... Ah! monsieur... Quelle horreur! Le voilà mort!

— Qui donc est mort? Est-ce un de mes malades?

— Le fils au père Limoges, le cordier,... vous savez-bien... En Crimée... Il vient de mourir. Pauvres gens! Pauvres gens!

— Voyons, voyons, mon enfant, remettez-vous; c'est sans doute un rêve, un mauvais rêve que vous avez fait.

— Un rêve!... Mais je ne dors pas (c'est la prétention de tous les somnambules). Je le vois... Il vient de rendre le dernier soupir... Pauvre garçon! Voyez-le. »

Et ses yeux se portaient vers un point de l'appartement qu'elle désignait de la main. Elle voulait fuir, mais, à peine soulevée de sa chaise, elle retombait, ses jambes ne pouvant la porter.

Le calme fut longtemps à se produire et, lorsque M. Girault eut réveillé Marie, elle était encore en proie à un grand malaise,... qu'elle attribuait à une mauvaise digestion, n'ayant aucun souvenir de ce qui s'était passé.

A quel propos avait-elle pensé tout à coup au jeune soldat? On savait dans le bourg que le père était inquiet; il n'avait pas de nouvelles de son fils. S'en préoccupait-elle par sympathie pour la famille, ou par suite d'un sentiment plus tendre que l'idée du mariage de Mlle de S. aurait ravivé en elle à ce moment?

Quoi qu'il en soit, le père Limoges fut avisé quelque temps après de la mort de son fils qui avait eu lieu à Dalmate (était-ce le nom d'une ambulance française?) près de Constantinople, *le 15 juin 1855*, c'est-à-dire le jour même où Marie en avait eu la vision.

Cela rappelle le récit de Grégoire de Tours, d'après lequel saint Ambroise s'étant endormi en disant la messe dans l'église de Milan, rêva que saint Martin venait de mourir à Tours, ce qui arriva précisément ce jour-là, et à l'heure de la messe.

***

A quelque temps de là, je reçus la visite du Dr Girault, qui venait me parler de sa parente, Mme D., que je soignais à ce moment. Il venait de la voir, l'avait trouvée convalescente et lui avait conseillé la distraction. Mais Mme D. ne pouvait encore quitter son fauteuil. « Il n'y a qu'une chose qui pourrait me distraire, lui avait-elle dit, c'est que vous ameniez ici votre somnambule et que vous nous rendiez témoins de ces phénomènes incroyables que vous racontez toujours, mais que nous ne voyons jamais. J'inviterai quelques amies aussi incrédules que moi, je vous en avertis. » Mon confrère avait promis et venait me prier, afin qu'on ne pût soupçonner une scène préparée entre lui et sa servante, d'arranger moi-même le programme de la séance, en enveloppant, par exemple, divers objets de manière à en dissimuler la nature, et *sans les lui faire connaître à lui-même*. Ces petits paquets seraient présentés à la somnambule qui devrait découvrir ce qu'ils contenaient. La chose fut convenue et le jour fixé.

Je venais de mettre de côté quelques objets d'un usage peu ordinaire afin que le hasard servît moins notre voyante, lorsque m'arriva d'Algérie une lettre d'un chef de bataillon d'infanterie que j'avais connu en garnison à Blois. Le commandant me racontait divers épisodes de sa vie au désert et me parlait surtout de sa santé, qui venait

d'être très éprouvée. Il avait couché sous la tente pendant la saison des pluies, ce qui avait déterminé chez lui, comme chez la plupart de ses camarades, une dysenterie violente.

Je plaçai cette lettre dans une première enveloppe sans adresse ni timbre de poste, et en collai soigneusement les bords; puis j'introduisis le tout dans une seconde enveloppe, de couleur foncée, et fermée comme la première.

Au jour dit, j'arrivai chez Mme D., un peu en retard. Déjà Marie était endormie : elle ignora donc ma présence, sachant seulement que je devais venir. Les dix ou douze personnes réunies dans le salon de Mme D. étaient dans la stupéfaction de ce qu'elles venaient de voir, la somnambule ayant reconnu sans se tromper le contenu de plusieurs paquets préparés par elles-mêmes, comme je l'avais fait de mon côté; mais je laissai les miens dans ma poche afin d'éviter la monotonie des expériences, me bornant à glisser ma lettre dans la main d'une des assistantes, en lui faisant signe de la faire passer jusqu'à M. Girault. Celui-ci la reçut sans savoir qu'elle venait de moi, et la remit entre les mains de Marie.

Je n'ai pas noté si ses yeux étaient ouverts ou fermés, mais cela n'avait, on le conçoit, aucune importance en pareil cas.

« Qu'est-ce que vous avez dans la main? demanda le Dr Girault.

— Une lettre.

— A qui a-t-elle été adressée?

— A M. Dufay.

— Par qui?

— Par un monsieur militaire que je ne connais pas.

— De quoi parle-t-il dans sa lettre, ce monsieur militaire.

— Il est malade; il parle de sa maladie.

— Est-ce une maladie que vous pourriez nommer?

— Oh! oui, très bien;... c'est comme celle du vieux boissier de Mesland, qui n'est pas encore arrêtée...

— Très bien, très bien, je comprends,... la dysenterie. Écoutez, Marie, je crois que vous feriez grand plaisir à M. Dufay si vous alliez voir son ami l'officier, pour lui en rapporter des nouvelles certaines.

— Oh, il est trop loin... Ce serait un long voyage.

— Eh bien, partez sans perdre de temps. Nous vous attendons.

— (*Après un long silence.*) Je ne peux pas continuer ma route..... Il y a de l'eau, beaucoup d'eau.

— Et vous ne voyez pas de pont?

— Bien sûr qu'il n'y a pas de pont.

— Il y a peut-être un bateau pour traverser, comme entre Onzain et Chaumont? (Le pont de Chaumont sur la Loire n'était pas encore construit.)

— Des bateaux,... oui; mais cette Loire-là me fait grand peur : une vraie inondation!

— Allons, allons, du courage, et embarquez-vous. (*Silence prolongé.*

Agitation. Pâleur du visage. Quelques nausées.) Êtes-vous bientôt arrivée?

— J'arrive, mais j'ai été bien fatiguée, et je ne vois personne au bord de l'eau.

— Débarquez et avancez; vous finirez par rencontrer quelqu'un.

— Voilà, voilà,... j'aperçois du monde,... rien que des femmes en blanc. Ah! mais non, au contraire, ils ont tous de la barbe.

— Eh bien! abordez-les et priez-les de vous indiquer où vous trouverez le monsieur militaire.

— (*Après un silence.*) Ils ne parlent pas comme nous; il a fallu que j'attende qu'on appelle un petit garçon à calotte rouge, avec qui j'ai pu m'entendre. Il m'a conduite lui-même, et pas vite, parce que nous marchions dans du sable.

— Et le monsieur?

— Le voilà. Il a un pantalon rouge et une casquette d'officier. Mais qu'il a mauvaise mine et qu'il est maigre! C'est malheureux qu'il n'ait pas pris de votre médecine [1].

— Vous dit-il ce qui a causé sa maladie?

— Oui, il me montre son lit, trois planches sur des piquets, au-dessus d'un sable humide.

— Allons, merci, conseillez-lui d'aller à l'hôpital où il sera mieux couché, et revenez à Blois.

— (*Avec grande animation.*) Il est bien temps que j'arrive, car vous ne vous apercevez pas que l'aubergiste donne à son cheval l'avoine que nous avons apportée pour Bichette [2]. »

Je priai alors mon confrère d'ouvrir la lettre et d'en donner lecture. Ce n'est pas lui qui fut le moins stupéfait de la société : le succès avait dépassé ses espérances.

On ne peut pas dire que Marie avait lu dans sa pensée à lui qui ignorait le contenu de la lettre. (Il a soupçonné, nous dit-il, plus tard, qu'elle venait d'Alger, lorsque la somnambule a eu des nausées.) Dira-t-on qu'elle avait vu ma pensée à moi, avec qui d'ailleurs elle n'avait pas été mise en rapport, ayant seulement entendu dire que je devais venir à cette séance, où elle ne me vit pas avant d'être magnétisée? Combien inutiles paraîtront maintenant ces précautions minutieuses d'un bandeau bien adhérent sur les yeux des somnambules véritables dont il s'agit de mettre la lucidité à l'épreuve.

Était-il même nécessaire que Marie eût entre les mains la lettre mystérieuse? N'en eût-elle pas lu, ou plutôt *senti* le contenu tout aussi bien si cette lettre eût été dans ma poche, ou même chez moi, sur mon bureau, ou ailleurs?

Voilà des expériences à faire. Mais continuons.

1. Le Dr Girault avait grande confiance dans l'action astringente du *plantain* dont sa servante lui voyait faire souvent diverses préparations.

2. L'accusation ne put être vérifiée, mais elle n'était pas invraisemblable.

C'est à la prison de Blois que nous retrouvons Marie, dans les circonstances que j'ai déjà fait connaître. Par suite des formalités judiciaires, les portes ne s'étaient pas ouvertes pour elle le jour même où son innocence avait été constatée. Le lendemain, on était venu me chercher de grand matin à l'occasion d'un suicide qui venait d'avoir lieu. Un détenu, accusé d'assassinat, s'était étranglé avec sa cravate dont il avait attaché l'une des extrémités au pied de son lit fixé dans le sol. Couché à plat ventre sur la dalle du cachot, il avait eu le courage de se pousser en arrière avec les mains jusqu'à ce que le nœud coulant de la cravate eût produit la strangulation. Le corps était déjà froid lorsque j'arrivai, en même temps que le procureur et le juge d'instruction.

Le procureur, à qui le juge d'instruction avait raconté la scène de somnambulisme de la veille, manifesta le désir de voir Marie, et je lui proposai de profiter de ce qui venait d'arriver pour interroger cette fille sur le criminel qui s'était fait justice lui-même. Les magistrats acceptèrent avec empressement ma proposition. Je coupai un morceau de la cravate et l'enveloppai de plusieurs feuilles de papier que je ficelai fortement.

Arrivés au quartier des femmes, qui venaient de descendre du dortoir, nous priâmes la sœur gardienne de mettre son cabinet à notre disposition ; je fis signe à Marie de nous suivre, sans lui dire un seul mot, et je l'endormis par une simple application de la main sur le front. Je tirai alors de ma poche le paquet préparé et le lui mis entre les mains.

Au même instant, la pauvre fille bondit sur sa chaise et rejeta au loin avec horreur ce paquet, criant avec colère qu'elle ne voulait pas « toucher à cela ». Or, on sait que dans les prisons les suicides sont tenus secrets le plus longtemps possible; rien n'avait encore transpiré dans l'intérieur de l'établissement du drame qui venait de s'accomplir; la religieuse elle-même l'ignorait.

« Qu'est-ce que vous croyez donc que ce papier renferme? demandai-je, quand le calme fut un peu revenu.

— C'est quelque chose qui a servi à tuer un homme.

— Un couteau peut-être? ou un pistolet?

— Non, non, une corde,... je vois,... je vois,... c'est une cravate...; il s'est pendu..... Mais, faites donc asseoir le monsieur qui est derrière moi, car il tremble si fort que ses jambes ne peuvent plus le porter. (C'était l'un des deux magistrats qui était si ému de ce qu'il voyait qu'il tremblait, en effet, de tous ses membres.)

— Pourriez-vous dire où cet événement s'est passé?

— Ici même, vous le savez bien..... C'est un prisonnier.....

— Et pourquoi était-il en prison?

— Pour avoir assassiné un homme qui lui avait demandé à monter dans sa charrette.

— Comment l'avait-il tué?

— A coups de *gouet.* »

On nomme ainsi dans le Loir-et-Cher une sorte de hachette à manche court, à lame large et allongée, recourbée en bec de perroquet à son extrémité. C'est un instrument très employé à la campagne, surtout par les tonneliers et les bûcherons. Et c'était, en effet, un gouet que j'avais désigné dans mon rapport médico-légal comme étant probablement l'arme dont le meurtrier s'était servi.

Jusqu'ici les réponses de Marie ne nous avaient rien appris que nous ne sussions à l'avance. A ce moment le juge d'instruction me tira à l'écart et me souffla à l'oreille que le gouet n'avait pas été retrouvé.

« Et qu'a-t-il fait de son gouet? demandai-je.

— Ce qu'il en a fait?... attendez,... il l'a jeté dans une mare,... je le vois très bien au fond de l'eau. »

Et elle indiqua assez exactement le lieu où se trouvait cette mare pour qu'on pût y faire des recherches le jour même, en présence d'un brigadier de gendarmerie, et y découvrir l'instrument du crime.

Nous n'avons connu ce résultat que dans la soirée, mais déjà le scepticisme des magistrats était fort ébranlé. Je leur demandai s'ils voulaient mettre à profit la lucidité de notre somnambule pour éclairer l'instruction de certaines affaires obscures : ils refusèrent, trouvant déloyal d'employer un moyen de recherche qui ne serait pas à la disposition de la défense. Ce scrupule, honorable à première vue, me sembla exagéré cependant, car l'intervention de la somnambule pouvait aussi bien conduire à reconnaître un innocent qu'à découvrir un coupable. Quoi qu'il en soit, pour satisfaire leur curiosité, je priai la sœur d'aller emprunter à quelques-unes des *condamnées* un petit objet leur appartenant, comme une bague, une boucle d'oreille... et d'en faire des paquets dissimulant bien la forme de l'objet. Elle s'y prêta avec intelligence, quoiqu'elle ne vît pas d'un bon œil ces pratiques qui lui semblaient œuvre de Satan. Et Marie nous fit le récit exact des faits qui avaient motivé la condamnation de chacune des détenues.

Cette fille a quitté le pays. J'ai entendu dire qu'elle s'était mariée. Il serait intéressant de savoir si elle est encore — dois-je écrire douée ou affligée? — de somnambulisme, spontané ou provoqué, et si ses enfants ont hérité de cette névrose.

III

Les faits de vision mentale — ou double vue, ou lucidité magnétique — que je viens de rapporter se sont passés dans l'état de somnambulisme provoqué; ceux qui vont suivre ont été observés dans des accès de somnambulisme spontané.

Un de mes concitoyens, M. Badaire, ancien directeur d'école normale, à Guéret d'abord, puis à Blois, ayant lu dans un journal un extrait de ma communication à la Société de psychologie physiologique, est venu dernièrement me dire que lui aussi avait connu un somnambule

bien extraordinaire : c'était un des élèves-maîtres de l'école de Guéret qui, presque chaque soir, après une heure ou deux de sommeil normal, entrait en somnambulisme et exécutait en cet état des actes qui excitaient la stupéfaction de ses professeurs et de ses camarades, actes dont un certain nombre d'habitants de la ville ont été, sur leur demande, rendus témoins.

M. le Dr Cressant, médecin de l'établissement, s'est fort intéressé à cet élève et avait prié le directeur de lui rédiger à son sujet un rapport qu'il se proposait d'adresser à l'Académie des sciences. M. Badaire [1] a eu l'obligeance de me copier ce rapport sur son registre de correspondance, et je ne saurais mieux faire que de le mettre *in extenso* sous les yeux de la Société.

« Guéret, le 5 février 1860.

« Monsieur le Docteur,

« Conformément au désir que vous m'en avez exprimé, j'ai l'honneur de vous adresser une note sommaire de quelques-uns des phénomènes de somnambulisme naturel que nous avons eu lieu d'observer chez le jeune Janicaud Théophile, élève-maître à l'école normale de la Creuse.

« D'après les renseignements qui m'ont été fournis par M. Simonet, son beau-frère, maître adjoint à l'école normale, Janicaud aurait éprouvé vers l'âge de huit à dix ans des accès assez fréquents de somnambulisme. Depuis cette époque les accès cessèrent à peu près complètement jusqu'à l'âge de dix-neuf ans.

« Pendant la première année de son séjour à l'école normale, nous n'avons, en effet, rien remarqué chez cet élève qui méritât de fixer notre attention d'une manière particulière. Mais, à l'époque des grandes chaleurs qui eurent lieu durant les mois de juin et juillet 1859, l'état du jeune Janicaud changea subitement, et les accès de somnambulisme se succédèrent chez lui chaque nuit avec une fréquence qui devint bientôt alarmante pour sa santé. En quelques semaines ses traits s'altérèrent au point de le rendre presque méconnaissable, même pour les membres de sa famille. Ses yeux devinrent caves, fatigués et hagards; une grande maigreur succéda rapidement à un état de force et de santé robuste et florissant. Tous les soirs, au moment du premier sommeil, il se levait de son lit, se promenait dans le dortoir, descendait en étude pour y travailler *dans l'obscurité*, ou bien allait se promener dans le jardin durant des heures entières, après quoi il retournait à son lit. Il avait alors toutes les apparences de l'état de veille, sauf un timbre tout particulier de la voix quand il chantait ou répon-

1. D'après les informations que j'ai prises au secrétariat de l'Institut, M. le Dr Cressant n'a pas mis son projet à exécution. Comme moi, et comme bien d'autres médecins probablement, il a reculé devant la réprobation que ces questions soulevaient alors dans le monde savant officiel.

dait aux questions qu'on lui adressait. Ce jeune homme, d'un caractère naturellement timide et embarrassé, devenait, dans son état de somnambulisme, plaisant, facétieux même. Il avait alors la répartie vive, caustique et souvent heureuse, s'exprimant avec la plus grande facilité et relevant impitoyablement toute expression employée dans une acception impropre. C'est ainsi que, parlant un jour de feu sa mère qu'il disait voir au ciel, l'aumônier de l'établissement lui ayant dit : « Ce doit être bien joli, le ciel! — Non, monsieur l'aumônier, répondit Janicaud, ce n'est pas joli, mais c'est beau. — Ah! vous épiloguez toujours sur les mots; eh bien, soit. Mais, dites-moi, Janicaud, quelle différence établissez-vous donc entre le joli et le beau? — Au ciel tout est beau; le joli n'est que sur la terre.

« Une nuit, malgré la surveillance attentive dont il était l'objet, Janicaud sortit du dortoir sans que le maître adjoint de service ni aucun élève s'en aperçût. Le lendemain matin, au moment du lever, notre somnambule était dans son lit comme les autres élèves; mais son oreiller avait disparu ainsi que sa montre. A la fatigue qu'il éprouvait, à l'altération de ses traits, il devint évident pour tout le monde qu'il avait dû se lever pendant la nuit. Des recherches minutieuses furent faites dans tout l'établissement et dans les jardins qui l'entourent, mais sans résultat. On prit des informations dans le voisinage sans pouvoir rien découvrir. Enfin, dans la journée on remarqua quelque chose de blanc sur la toiture en zinc de l'infirmerie; c'était l'oreiller de Janicaud, qu'il y avait déposé pendant la nuit avec sa montre et un bouquet de fleurs, cueillies dans le jardin. Des empreintes que l'on remarqua sur un châssis vitré indiquaient la route périlleuse que le somnambule avait dû suivre pour monter sur le toit et pour en descendre; or il est évident que, dans l'état de veille, ce jeune homme n'aurait pu tenter une pareille ascension sans s'exposer à une chute certaine, dans laquelle il se serait brisé les membres.

« Les dangers que pouvaient avoir pour Janicaud ses pérégrinations nocturnes nécessitèrent bientôt des mesures de sûreté que, du reste, il fut le premier à provoquer, et que je m'empressai de prendre. Chaque soir le somnambule fut attaché par le poignet au moyen d'un collier fermant à cadenas et fixé à l'extrémité d'une chaîne de fer, rivée à son lit. Mais cette précaution fut bientôt reconnue insuffisante; car, dans ses moments de crise, la main du somnambule se contractait au point de passer avec la plus grande facilité dans le collier, et bientôt il fallut l'attacher par la jambe, au-dessus de la cheville du pied.

« Un soir, vers 11 heures, Janicaud, échappé du dortoir, vient frapper à la porte de ma chambre à coucher : « J'arrive, me dit-il, de Vendôme, et je viens vous donner des nouvelles de votre famille. M. et Mme Arnault sont en bonne santé, et votre petit garçon a quatre dents.

— Puisque vous les avez vus à Vendôme, pourriez-vous y retourner et me dire où ils sont en ce moment?

— Attendez... M'y voici... Ils dorment dans une chambre du premier

étage; leur lit est au fond de la chambre, à gauche. Le lit de la nourrice est à droite, et le berceau d'Henri touche le lit de la nourrice. »

« L'indication de l'appartement et la disposition des lits étaient parfaitement exactes, et le lendemain je recevais une lettre dans laquelle mon beau-père m'annonçait que mon enfant avait sa quatrième dent.

« Quelques jours après, Janicaud revient vers la même heure, m'annonçant encore qu'il arrive de Vendôme, et qu'un accident est survenu dans la journée à mon enfant. Ma femme effrayée lui demande avec anxiété quel est cet accident.

— Oh! ne craignez rien, madame; rassurez-vous, cela n'aura pas de suite grave, quoi qu'en pense le médecin qui est en ce moment auprès de l'enfant. Si j'avais su vous causer tant d'effroi, je ne vous en aurais pas parlé; encore une fois, rassurez-vous, cela ne sera rien ».

« Dès le lendemain matin j'écrivis à mon beau-père pour l'informer de ce que m'avait dit Janicaud, et le prier de me donner par le retour du courrier des nouvelles de mon enfant. La réponse fut qu'il se portait parfaitement et qu'aucun accident ne lui était arrivé.

« Mais au mois de septembre, quand je me rendis dans ma famille pour y passer mes vacances, j'appris toute la vérité, que, sur l'avis du médecin, mon beau-père m'avait cachée dans la crainte de nous causer de l'inquiétude, à ma femme et à moi. Il me dit qu'au moment même où Janicaud était venu m'annoncer *un accident*, le médecin désespérait que l'enfant vît le jour le lendemain; que ce jour-là la nourrice, dans un moment où elle était restée seule à la maison, s'était emparée de la clef de la cave et s'était mise dans un état complet d'ivresse, et que l'enfant, après avoir sucé le lait de cette malheureuse femme, avait été pris de vomissements violents qui, pendant plusieurs jours, avaient mis sa vie en danger.

« Une nuit Janicaud se lève brusquement sur son lit, et s'adressant à l'un de ses camarades : « Tiens, Roullet, vois comme tu es négligent. Je t'avais bien recommandé de fermer l'atelier de reliure, tu ne l'as pas fait, et voilà qu'un chat, en mangeant la pâte, vient de faire tomber le plat qui la contenait et qui s'est brisé en cinq morceaux. »

« On descend aussitôt à l'atelier, où l'on constate que ce que vient de dire le somnambule est parfaitement exact.

« La nuit suivante, il raconte qu'il voit sur la route de Glény le cadavre d'un homme qui s'est noyé en se baignant dans la Creuse, et qu'on ramène à Guéret dans une voiture. Le lendemain matin j'allai aux informations, et j'appris qu'en effet un habitant de la ville s'était noyé la veille à Glény et que son cadavre avait été ramené à Guéret pendant la nuit. Or, personne dans l'établissement, ni même dans la ville, n'avait eu connaissance, la veille, de cet accident [1].

1. Des faits de même nature sont rapportés par le Dr Macario (*Du sommeil, des rêves et du somnambulisme*, 1857), qui les emprunte à F. Lebeuf. Il s'agit aussi de somnambulisme spontané. (Dr D.)

« M. Simonet, maître adjoint à l'école, et beau-frère de Janicaud, avait un enfant qui, depuis plusieurs mois, était atteint d'un kyste derrière l'oreille. Les médecins qui le soignaient craignaient une carie de l'os. Inquiet de l'état de son enfant, M. Simonet demande à Janicaud dans une de ses crises s'il pense que le mal soit bien grave.

— Non, répond le somnambule. Les médecins sont dans l'erreur en croyant à une carie de l'os; le mal n'a pas la gravité que vous croyez tous.

— Mais, dites-moi, puisque vous semblez si bien connaître le mal, pourriez-vous m'indiquer un remède pour en hâter la guérison?

— Oui, il suffirait pour cela de piler une herbe dont je ne saurais vous dire le nom, mais qui se trouve dans le fond du jardin, près des ruches à abeilles [1]. On mélangerait cette herbe avec de l'iode, puis on en ferait un cataplasme que l'on appliquerait sur le mal.

— Puisque vous ne pouvez nous dire le nom de cette plante, pourriez vous nous la montrer?

— Détachez-moi et venez avec moi au jardin; je vais vous en cueillir. »

« Aussitôt on ouvre le cadenas; M. Simonet et deux élèves suivent Janicaud, qui descend à la cuisine, prend une assiette dans un placard et se dirige vers le fond du jardin; mais en arrivant près des ruches il tombe à la renverse en poussant un cri. Comme il marchait pieds nus [2], une longue épine lui était entrée dans le talon et la douleur l'avait réveillé avant qu'il eût pu cueillir la plante qu'il allait chercher. Toutefois, comme l'avait affirmé Janicaud, le mal de l'enfant était sans gravité, car peu de temps après il était complètement guéri.

« Janicaud avait à l'école pour condisciple et ami intime un élève de troisième année, nommé Matieux. Dans les premiers jours du mois d'août, et après avoir subi avec succès l'examen pour le brevet de capacité, Matieux quitta l'école. Janicaud éprouva une grande tristesse du départ de son ami. Deux jours après ce départ, il vient frapper à ma porte tenant une lettre à la main. Il était 10 heures 45 du soir :

« Que demandez-vous? lui dis-je.

— Je viens vous prier de vouloir bien m'autoriser à porter cette lettre à la poste; elle est pour Matieux; il est 11 heures moins le quart, et le courrier qui emporte les lettres pour Tercillat part à 11 heures. Je n'ai donc que le temps juste de courir à la poste pour qu'elle parte ce soir.

— Vous devez savoir que je ne puis vous accorder une telle permission; donnez-moi cette lettre et je la porterai moi-même à la boite à l'instant. »

« Et en même temps je lui pris la lettre des mains. Avant de sortir, et pendant que le somnambule rentrait dans la salle d'étude où il venait d'écrire sa lettre *sans lumière*, je montai au dortoir pour y réveiller les

1. Je me demande si cette plante n'était pas la *consoude*, dont J. pouvait avoir entendu vanter l'action astringente, résolutive, — de même que pour l'iode. (Dr D.)

2. Lorsqu'il se levait en état de somnambulisme, il s'habillait complètement, mais ne mettait pas de chaussures.

maître adjoint, que je priai de surveiller Janicaud jusqu'à mon retour sans le réveiller. Je me transportai chez vous (chez le docteur) à la hâte, et là nous prîmes ensemble connaissance du contenu de cette lettre, dont voici la copie :

« Guéret, le 5 août 1859, 10 heures 38 minutes du soir.

« Cher ami, permets-moi de t'exprimer par cette missive les senti« ments de peine et de douleur que m'a fait éprouver et que me fait « encore éprouver chaque jour notre bien amère séparation. Plus de « plaisirs pour moi, plus de joie. Lors de ton départ de l'école nor« male tu as emporté avec toi cette gaieté que je croyais inhérente à « ma nature. Je ne me sens plus le besoin comme autrefois de rire et « de converser avec mes condisciples. Mes moments de loisir sont « employés à visiter les lieux que nous fréquentions le plus souvent « ensemble. Tantôt rêveur et pensif, je parcours à pas lents la dernière « allée du jardin bas, m'arrêtant à chaque instant comme pour inter« roger les plantes et les arbres qui ont plus d'une fois en ces lieux « attiré notre attention. Tantôt je vais me reposer sous cette tonnelle « du jardin haut, où tu m'as fait la promesse de venir le 25 septembre « passer chez moi la fête de Saint-Sylvain. Tantôt je monte à l'étude, « je prends mes livres de musique et mon diapason et j'essaye d'en« tonner les morceaux que nous avons si souvent exécutés ensemble. « Rien ne peut me distraire, je suis indifférent à tout. Mon oreille n'en« tend plus la voix amie de celui qui prenait une si large part à mes « petits désagréments; mes yeux ne voient plus celui qui lisait dans « mon âme; je suis privé du plaisir de presser sur mon cœur celui qui, « par sa présence, le dégageait de tout ce qui pouvait l'attrister. Je suis « enfin privé de cet ami, de cet autre moi-même. Vraiment je n'aurais « jamais cru si pénible la séparation de deux amis! Tempère, je te prie, « par une correspondance entretenue, la douleur qu'elle me cause. Le « rêve dans lequel en ce moment se berce ton imagination agitée, te « reporte en moins d'un instant auprès de celle qui pleure ton absence. « Ta main droite appuyée sur ton cœur oppressé me dévoile le secret « de ton trouble. Ta main gauche, étendue sur ton lit en désordre, « semble prête à recevoir celui qui lit dans ton âme.

« Je voudrais, cher ami, pouvoir te manifester de vive voix le plaisir « que j'éprouve à te voir si heureux dans ton chimérique bonheur; mais « craignant de troubler ton repos, je termine en te priant d'être fidèle « à tes promesses et de me rappeler au souvenir de la personne qui « t'occupe en ce moment, ta chère et future moitié.

« Adieu, cher ami, crois à mon amitié sincère et durable.

« T. JANICAUD [1]. »

1. Le Dr Cressant avait manifesté à M. Badaire le désir de connaître ce que J. écrivait en état de somnambulisme, M. Badaire lui ayant dit plusieurs fois que son style était alors bien supérieur à ce qu'il était dans l'état normal. Dès qu'ils

« Il résulte de la date inscrite en tête, que cette lettre, très proprement écrite et sans la moindre rature ni surcharge, a dû être faite dans un intervalle de temps qui n'a pu excéder quatre à cinq minutes au plus.

« Un autre fait plus récent constate plus évidemment encore l'incroyable rapidité avec laquelle Janicaud rédige et écrit dans son état de somnambulisme. Vers la fin de décembre dernier, j'indiquai aux élèves-maîtres, au moment du coucher, le sujet qu'ils auraient à développer le lendemain pendant l'étude du matin comme sujet de style. Un des élèves se doutant que Janicaud se réveillerait pour faire sa composition, se munit avant de monter au dortoir d'un crayon et de feuilles de papier. Vers 10 heures et demie en effet, le somnambule se lève sur son lit; mais se voyant enchaîné par le pied, il prie un de ses camarades de descendre en étude et de lui apporter une plume, du papier et de l'encre. L'autre lui présente une feuille et le crayon dont il s'était muni. Le somnambule plie la feuille de papier sur le traversin de son lit et ramène la couverture sur ses épaules pendant que le maître adjoint et une dizaine d'élèves se groupent autour de son lit dans l'obscurité; puis, le bonnet de coton enfoncé jusqu'au menton [1], Janicaud se met à l'œuvre. Il prononçait à haute voix ce qu'il écrivait et, quoiqu'il parlât avec une certaine volubilité, le crayon suivait la parole. En quelques minutes les deux pages furent remplies. On enleva alors la feuille, sur laquelle, au grand étonnement de tous, se trouvait en écriture très lisible tout ce qui venait d'être prononcé par le somnambule.

« L'extrême maigreur dans laquelle était tombé le pauvre Janicaud inspirant des craintes de plus en plus sérieuses pour sa santé et même pour son état moral, ce jeune homme fut, sur votre avis, monsieur le Docteur, envoyé dans sa famille vers le 10 août pour s'y rétablir par l'exercice et la distraction. Pendant les deux mois qu'il y passa, à Saint-Sylvain, il n'éprouva, en effet, que quelques accès, et dans les premiers jours seulement. La crise du surlendemain de son arrivée dans sa famille mérite cependant d'être rapportée ici. S'étant levé pendant la nuit, il dit à son beau-frère, qui l'avait accompagné, qu'il voulait aller à la pêche. Comme la nuit était très sombre, M. Simonet employa tous les moyens possibles pour le décider à renoncer à son projet. Il lui proposa d'aller ensemble faire une visite à l'instituteur de Saint-Sylvain, leur parent, dont la demeure était éloignée d'un kilomètre environ. Le somnambule ayant accepté cette proposition, on se met en

eurent pris connaissance de cette lettre, M. Badaire y joignit un mot qui faisait connaître au destinataire l'indiscrétion commise et lui en donnait l'explication; celui-ci, dès le lendemain, envoya à son ancien directeur une copie de cette lettre.

1. Ses condisciples l'ayant plusieurs fois taquiné, l'accusant de jouer la comédie du somnambulisme, tandis qu'il voyait avec ses yeux comme à l'état de veille, J. ne voulant pas être soupçonné de mauvaise foi, enfonçait ainsi son bonnet jusqu'au menton dès le commencement de ses accès de somnambulisme.

marche, et bientôt Janicaud est suivi par trois ou quatre chiens dont les aboiements furieux ne le réveillent pas. En arrivant chez l'instituteur, il demande qu'on le régale d'une bouteille d'un certain vin bouché qu'il a beaucoup entendu vanter, dit-il, mais dont il voudrait bien apprécier lui-même la qualité. Comme on ne voulait pas allumer la chandelle dans la crainte de le réveiller, on l'invite à descendre lui-même à la cave. Il en remonte bientôt, muni de deux bouteilles. Il ouvre ensuite un placard, y prend trois verres, qu'il dépose sur la table et qu'il emplit de vin. Après avoir bu quatre rasades, il demande un fusil pour aller tuer un lièvre qu'il voit, dit-il, dans un champ de blé noir, derrière la maison. On lui répond qu'il n'y a pas de fusil; mais il s'obstine à faire la poursuite à son lièvre. Il sort et indique les endroits par où l'animal a passé et a laissé du poil. Enfin il se décide à reprendre le chemin de sa maison. Arrivant à un passage étroit et très dangereux sur le bord de la rivière, son beau-frère lui crie de bien faire attention où il pose le pied.

« Soyez sans crainte, répond Janicaud, j'y vois plus clair que vous, et la preuve c'est que vous ne voyez pas une allumette qui est près de vous. Tenez, arrêtez-vous, et si vous ne voyez rien tâtez avec la main sous votre pied gauche. Il est vrai que vous n'y verrez guère plus clair quand vous l'aurez trouvée, car cette allumette n'a pas de phosphore.

« M. Simonet cherche en tâtonnant sous son pied gauche et y trouve l'allumette. Or, non seulement l'obscurité était très grande, mais encore Janicaud était à une trentaine de pas en avant de son beau-frère et n'avait point cessé, suivant son habitude, d'avoir son éternel bonnet de coton enfoncé jusqu'au bout du nez.

« En terminant cette notice, monsieur le Docteur, je crois devoir ne pas passer sous silence le procédé au moyen duquel notre somnambule est parvenu dernièrement à sortir du dortoir malgré les précautions prises pour l'en empêcher. Dans l'une de ses dernières crises il prit un couteau, enleva un petit fragment de bois au cadre d'une fenêtre voisine de son lit, et avec cette clé d'un nouveau genre il ouvrit avec la plus grande facilité le cadenas qui fermait le collier au moyen duquel il était attaché par le pied. Je vous envoie le cadenas et le fragment de bois; l'examen de ces deux pièces vous en dira plus que je ne saurais le faire.

« Tels sont, monsieur le Docteur, parmi les faits si nombreux que nous avons eu lieu d'observer, ceux que j'ai cru le plus utile de vous signaler. Je me suis attaché à les raconter tels qu'ils se sont passés, évitant avec un soin scrupuleux d'y ajouter comme aussi d'en retrancher le moindre détail qui pût en altérer la plus stricte exactitude.

« Veuillez agréer, etc.

« Le directeur de l'École normale de la Creuse,

« BADAIRE. »

« *P.-S.* — Il n'est peut-être pas inutile de consigner ici une observation qui peut avoir son intérêt au point de vue de la science; c'est que, dans ses accès de somnambulisme, J. a parfaitement conscience de l'état dans lequel il se trouve. Le plus ordinairement il s'y complaît même; et quand on veut le réveiller il vous supplie de ne pas le faire, disant qu'il se trouve bien plus heureux que dans son état naturel. Néanmoins, à la suite de chaque crise, il éprouve une grande fatigue et ses traits sont altérés d'une manière très sensible. Cette fatigue doit-elle être attribuée à l'activité extraordinaire de ses facultés dans son état de somnambulisme, ou bien serait-elle le résultat de la violente commotion qu'il éprouve toujours en passant de cet état à celui de veille?

« Une fois réveillé, J. n'a plus le moindre souvenir de ce qui s'est passé dans son état de somnambulisme. Mais dans chacune de ses crises il se rappelle parfaitement tout ce qui s'est passé, tout ce qu'il a dit et fait dans ses crises précédentes.

« Dans son état naturel, J. a la mémoire assez rebelle et retient difficilement ce qu'il étudie. Or, nombre de fois il lui est arrivé d'étudier tout haut ses leçons d'histoire dans son lit. Au bout d'un certain temps le maître adjoint lui prenait le livre des mains, et le somnambule récitait sans en omettre une syllabe les cinq ou six pages qu'il venait de lire. Réveillé aussitôt après, il n'avait pas le moindre souvenir de ce qu'il venait de lire et de réciter [1]. » — B.

* * *

Avant de remettre ce rapport à M. le Dr Cressant, M. Badaire avait réuni les professeurs et les élèves de l'École normale et leur en avait donné lecture, leur demandant s'ils avaient quelques observations à faire; tous déclarèrent qu'il était d'une exactitude scrupuleuse. Une copie en fut adressée à M. Théry, alors recteur à Clermont-Ferrand, qui avait eu connaissance d'une partie des faits relatés, et qui s'y intéressait d'autant plus qu'il avait eu occasion d'en observer de semblables au lycée de Versailles dont il avait été proviseur.

On trouvera beaucoup d'analogie entre l'histoire de J. et celle de Mlle R. L. (*Revue scientifique* du 15 juillet 1876, p. 69), mais il y a aussi des différences.

Les accès de somnambulisme sont à peu près quotidiens chez J., comme chez Mlle R. L., mais si celle-ci passe quelquefois du sommeil normal au somnambulisme, comme J., il lui arrive habituellement de tomber en somnambulisme alors qu'elle est éveillée. L'un et l'autre passent du somnambulisme au sommeil normal, puis se réveillent comme tout le monde, sans se douter de la modification qui a eu lieu dans leur sommeil.

1. M. Janicaud s'est marié presque aussitôt après sa sortie de l'École normale. Il n'a eu qu'un seul accès de somnambulisme quelques jours après son mariage. Il est depuis ce temps directeur d'école primaire dans la Creuse.

L'un et l'autre, en état de somnambulisme, se rappellent ce qui s'est passé dans les accès antérieurs et connaît également les événements de sa vie normale, tandis qu'à l'état normal ils ignorent complètement ce qu'ils ont pensé et fait pendant l'état de somnambulisme : c'est ce qui constitue, chez tous les deux, la double personnalité; seulement elle est plus complète chez Mlle R. L., qui, somnambule, parle d'elle-même éveillée comme d'une autre personne, qu'elle appelle la *fille bête*. Chez tous les deux il y a, pendant l'accès, un grand développement de la mémoire et de l'intelligence.

Si l'on voulait faire cesser l'accès somnambulique, sans attendre le passage spontané au sommeil normal, il fallait, dit M. Badaire, presser fortement les flancs de J., ou lui mettre une lumière éclatante devant les yeux; il suffisait du plus léger attouchement de la peau du col ou de la muqueuse du pharynx chez Mlle R. L. L'un et l'autre s'opposaient violemment aux tentatives faites pour amener ce résultat.

L'un et l'autre, pendant l'accès, circulaient et travaillaient dans l'obscurité, mais Mlle R. L. voyait avec ses yeux; elle perdait sa myopie, rejetait au loin ses lunettes et relevait beaucoup la tête pour regarder de manière à amener la pupille derrière la fente palpébrale très rétrécie par suite du relâchement de la paupière supérieure [1]; J., au contraire, voyait sans l'intervention de l'organe physiologique de la vue.

Enfin, différence considérable, J. voyait au loin comme auprès; il présentait dans son somnambulisme spontané ce phénomène de la vision mentale, ou double vue, qui ne s'observe habituellement que dans le somnambulisme provoqué. Faut-il regarder comme une particularité nouvelle la vision de la pensée inconsciente de son ami M. lorsqu'il lui écrit : « Le rêve dans lequel, en ce moment, se berce ton imagination agitée, te reporte en moins d'un instant auprès de celle qui pleure ton absence. » Était-ce une manière générale de s'exprimer? — L'ami a déclaré avoir, en effet, fait ce rêve pendant la nuit où la lettre avait été écrite. Quant à moi, je ne puis croire qu'à une simple coïncidence, qui était bien naturelle dans la circonstance.

*
* *

Les faits exposés dans ce travail seront-ils utiles à la science? « Il semble, m'écrit M. Azam, que depuis les temps lointains où la science n'existait pas, les observateurs aient comme taillé des pierres pour la construction d'un monument, et cela avec des instruments qui se perfectionnent peu à peu. Ces pierres, nous en avons taillé et nous en taillons, mon cher confrère; la philosophie de M. Th. Ribot établit les

1. Lorsque je mentionnai, dans mon article de la *Revue scientifique* du 15 juillet 1876, la cessation de la myopie de Mlle R. L. pendant ses accès, j'émis l'hypothèse qu'elle était due à un relâchement des muscles moteurs-oculaires; la blépharoptose qui survenait en même temps porte à croire que tous les muscles intra-orbitraires perdaient au moins leur tonicité.

fondations, la Salpêtrière et Nancy sculptent les colonnes; tous, travailleurs de l'heure actuelle, nous coopérons à cette construction; après nous, d'autres y travailleront aussi avec des instruments plus parfaits; enfin, après un temps, un très long temps, l'évolution sera accomplie, et il viendra un architecte qui, avec les pierres taillées pendant des siècles, élèvera le monument. »

On ne saurait dire mieux. J'ajouterai seulement, en conservant le langage figuré de mon savant confrère, qu'au fronton de ce monument on n'inscrira pas le mot LIBERTÉ, car s'il est une vérité mise en lumière par les travaux de Claude Bernard et confirmée tous les jours par ceux de la Société de psychologie physiologique, c'est que l'activité cérébrale dite psychique résulte de la combinaison d'actes réflexes physiologiques déterminés et influencés par les conditions de milieu intérieur et extérieur; d'où il suit que la croyance au *libre arbitre*, inspirée par le désir de donner une base métaphysique à la responsabilité morale, est une erreur de logique, ou — comme on l'a dit très justement — une orgueilleuse illusion.

Dr DUFAY.

Blois, septembre 1888.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE :

M. DE LA SIZERANNE. *Les aveugles par un aveugle.* In-12, Paris, Hachette et Cie.

A. CHASERAY. *A plat ventre : étude humoristique et philosophique d'un très petit monde.* In-12, Paris, Vanier.

G. LE BON. *Les premières civilisations.* In-4°, illustré, Paris, Marpon et Flammarion.

L. CARRAU. *De l'éducation, précis de morale pratique.* In-12, Paris, Picard-Bernheim.

A. RÉVILLE. *La religion chinoise.* 2 vol. in-8°, Paris, Fischbacher.

D. GREENLEAF THOMPSON. *Social progress: an Essay.* In-8°, London, Longmans and C°.

BURT. *A Brief History of greek Philosophy.* In-12. Boston, Ginn.

G. VON GIZYCKI. *Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt.* In-8°, Leipzig, Friedrich.

DRUSKOWITZ. *E. Dühring : eine Studie zur seiner Würdigung.* In-12 Heidelberg, Weiss.

DRUSKOWITZ. *Zur Begründung einer über religiösen Weltanschauung.* In-8°, Heidelberg, Weiss.

DI BERNARDO. *La pubblica administrazione e la Sociologia.* Vol. I in-12, Torino, Bocca.

E. VARONA. *Conferencias filosoficas.* III. *Moral.* In-12, Habana, O'Reilly.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

LA PENSÉE ET LE RÉEL[1]

La science est une et, malgré les plus nobles tentatives du génie, la métaphysique demeure divisée en elle-même et multiple. Voilà l'acte d'accusation porté depuis des siècles contre la philosophie première, et il ne paraît pas aujourd'hui encore qu'il soit victorieusement écarté. Le champ du relatif, il faut en convenir, s'ouvre peu à peu et s'éclaire. Sans doute, l'investigateur qui y pénètre n'y marche qu'avec précaution et pas à pas, mais il avance, parce qu'en y pénétrant avant lui, la méthode y a tracé des chemins. Il semble, au contraire, que le domaine de l'absolu soit celui des entreprises aventureuses et des conquêtes stériles. Quelle doctrine y peut espérer le lendemain? Quelle opinion y a passé jamais pour pleinement acquise ou définitivement rejetée? Les systèmes se montrent un instant sur cette scène mobile, puis s'éclipsent pour reparaître bientôt sous une autre forme. Partout le mouvement en sens divers, la ligne brisée ou le circuit au lieu de la ligne droite, et après l'avance le recul. On dirait que le monde des phénomènes, tant de fois décrié par la spéculation pure, est le seul pénétrable à l'harmonie des idées et à la concorde. Celui de la réalité et de l'être paraît voué à une anarchie radicale et sans remède.

Et pourtant la métaphysique n'abdique pas. Que dis-je! sa foi en ses destinées n'a jamais été plus ferme et plus fière. Rayée de la liste des connaissances positives, elle se réfugie dans la croyance où elle se retrouve moins contestée et mieux assise. Suspecte à la logique de l'entendement, elle se retourne contre cette logique même, soit qu'elle refuse à de simples liaisons d'idées le droit de représenter le jeu des énergies naturelles et le drame réel de l'existence, soit qu'elle oppose aux raisons de l'esprit ces déci-

1. Cet article et un ou deux autres qui peuvent suivre doivent servir d'introduction à un ouvrage qu'on se propose de publier sous le titre : *la Raison pure et les Problèmes du Réel.*

sives raisons du cœur qui vont d'un élan plus sûr et par un chemin plus court au fond des choses. Il est clair, d'autre part, que, si hautes qu'aient été ses visées, la science ne peut plus aspirer aujourd'hui à tenir sa place. Sans doute elle a pris conscience des ressources prodigieuses dont elle dispose, mais mieux que jamais aussi elle connaît ses limites, et sait mesurer ses ambitions au champ strictement défini où son activité se déploie. C'est de parti pris et par un acte de prudence justifié qu'elle en est venue à s'exclure du domaine de l'être, et qu'abandonnant la réalité pour le phénomène, elle ne veut plus voir dans le monde d'apparences où elle s'enferme que des lois abstraites et des rapports.

Le dernier mot de la science serait, en définitive, une formule aussi vaste que vide. Or une formule est un fait généralisé, non expliqué, et plus la formule est générale. plus l'esprit est loin de ces raisons vraies, de ces actions réelles, les seules dignes du nom de positives, qui concourent à la production d'un phénomène. Les lois sont des moyens de classer et de résumer; c'est au-dessous d'elles, et à une profondeur d'autant plus grande qu'elles-mêmes paraissent plus hautes, que s'accomplit le travail fécond d'où sortent dans leur vivante et originale complexité les événements naturels.

Mais peut-être devons-nous nous résigner à ignorer toujours les causes véritables? Peut-être, par sa nature même et comme par la fatalité de sa définition, la pensée est-elle condamnée à vivre dans ce monde effacé des concepts où la ligne exclut la couleur, où le dessin, toujours plus grêle et plus pâle, se substitue à la lumineuse peinture des faits? L'ambition de l'homme devrait alors se réduire à fixer en règles universelles les traits constants du spectacle qu'il a sous les yeux. Tout son savoir tiendrait dans quelques esquisses idéales, dans quelques formes intelligibles, œuvre exclusive d'un entendement dont la fonction est de dépouiller la nature à son profit.

Qu'une telle conception, plus voisine qu'il ne semble au premier abord des explications formelles de la scolastique, ait pu germer dans l'esprit de quelques penseurs épris de logique et absorbés dans les théorèmes de leur science, c'est ce qu'il n'est nullement malaisé de concevoir, mais ce serait s'abuser étrangement que de croire que l'humanité puisse souscrire à une aussi stérile profession de foi. Jamais, de quelques arguments qu'on essaye de l'étourdir, elle ne se décidera à admettre que le problème capital, l'unique, à vrai dire, tant les autres, en comparaison, sont peu de chose, soit un problème fermé. Quoi! la vue de l'être, la possession du réel, à quelque degré que ce soit, nous serait à jamais interdite, et pour

combler un tel vide, pour réparer l'irréparable, nous passerions le temps à réduire des phénomènes en formules et à ériger en lois les illusions qui nous envahissent par tous nos sens! Ce serait là le suprême idéal de la pensée, et il faudrait la distraire de toute autre préoccupation comme d'un piège! Non, l'homme espère mieux, et, que ses ambitions soient ou non légitimes, il se passionnera toujours pour ces recherches d'un intérêt suprême d'où dépend pour lui l'être ou le néant. S'il ne peut, à ces hauteurs, atteindre la certitude, il se contentera d'hypothèses, et si les vraisemblances lui manquent, il pariera, car il faut parier, et, pour le parieur, l'enjeu du pari, il le sait bien, c'est lui-même.

Mais encore une fois, pourquoi le problème métaphysique nous serait-il totalement inaccessible? Il admet des solutions différentes. Soit. Est-il donc prouvé qu'elles se valent toutes? Et puis, l'apparente multiplicité des systèmes n'enferme-t-elle pas quelque unité secrète et profonde qui, un jour, se découvrira? Vous traitez la tentative de présomptueuse; mais nier, en pareille matière, est aussi téméraire qu'affirmer et, présomption pour présomption, il faut préférer celle du croyant qui stimule l'esprit de recherche à celle du sceptique qui l'entrave et le décourage. On va répétant partout que la connaissance est relative, que le réel est situé hors de nos prises, que la pensée enfin est un miroir trouble où les objets ne se peignent qu'en s'altérant. Sur ce point les instincts fondamentaux de notre nature sont loin d'être d'accord avec la critique, et il ne faudrait pas se presser de leur donner tort. Il semble qu'il y ait en chacun de nous, à demi cachée dans les inconscientes profondeurs de l'âme, une logique plus simple et plus sûre d'elle-même que la logique qui raisonne. Sans doute cette logique qu'on pourrait appeler intuitive, tant ses inférences sont rapides, paraît se tromper quelquefois dans le détail; elle recule ou feint de reculer devant les raisons positives de la science, mais quand, au lieu de l'écouter un moment, on se décide à l'entendre jusqu'au bout, quand on va au fond des problèmes qui l'intéressent et qu'elle se donne mission de résoudre, on s'aperçoit, non sans surprise, que c'est à elle que revient le dernier mot. Or, sur le terrain de la controverse qui nous occupe, elle a de tout temps pris position avec une décision et une netteté qui ne laissent place à aucun doute. Contre les objections d'un idéalisme intempérant elle s'est faite et reste encore l'alliée de la pensée. Ce n'est pas qu'elle veuille en sauver quand même toutes les manifestations, et leur prêter, en dépit des faits, une valeur objective qu'il est démontré qu'elles n'ont pas toujours. Il lui suffit d'affirmer qu'en elle-même et dans son fond la pensée est bonne, que tout s'y explique, même l'erreur,

à condition qu'elle soit provisoire, qu'enfin ses fonctions les plus hautes vont, librement et sans plus trouver d'obstacle, à leur fin qui est le vrai. Voilà le minimum de ses prétentions, mais, dans ce dernier retranchement, elle se sent et se déclare inexpugnable. Il faut suivre la lutte engagée depuis des siècles entre une logique toujours plus pressante et cette foi profonde qui cède sur le détail, mais refuse, avec une puissance de conviction incoercible, de sacrifier l'essentiel. Ses phases principales se reproduisent d'ailleurs en chacun de nous. Un esprit encore sans culture croit que les choses sont comme il les voit. Mieux informé, il cède le terrain, mais pas à pas et en faisant ses réserves. Il sent, il croit qu'au delà de l'intuition sensible, quelque élément supérieur de la pensée échappe à la fatalité de l'illusion. S'il lui faut prendre son parti d'un fait, l'erreur dont il constate bon gré mal gré l'existence dans le champ de la représentation n'est pour lui qu'un accident, et il affirme qu'on en pourra un jour rendre compte par quelque nécessité mal démêlée encore, mais explicable, qui n'atteint pas dans sa situation privilégiée la raison elle-même; et cela est si vrai, que, tout en écartant le fait sensible, c'est de la raison qu'il s'autorise pour lui substituer l'hypothèse objective du mouvement. Il ne renonce donc un moment aux suggestions de la pensée que pour rendre à la pensée un plus éclatant hommage. Elle reste juge en dernier ressort. Si maintenant on le presse de difficultés nouvelles, si on lui objecte que l'erreur est envahissante et peut, de degré en degré, atteindre les sommets de l'intelligence, il proteste avec une suprême énergie et refuse d'ériger en loi absolue un mal partiel ou, pour mieux dire, un semblant de mal qui, vu de plus haut et mis en un meilleur jour, peut et doit devenir un bien relatif. Ce qui, d'aucune façon, ne saurait entrer dans l'esprit, ce qui est et sera toujours pour lui une pierre d'achoppement et un scandale, c'est l'hypothèse violente, irrationnelle, d'une pensée viciée à sa source et dans son essence, vouée par nature, tout entière et sans appel, à l'erreur.

Sur ce point, on peut le dire, la spéculation métaphysique est, sans distinction de doctrines, unanime à lui donner raison. Ses plus illustres représentants, par un accord d'autant plus significatif qu'il est plus rare, donnent tous à ce premier et essentiel acte de foi l'appui de leurs convictions réfléchies. Pour ne citer que quelques noms, Platon, Aristote, dans l'antiquité, et dans les temps modernes, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, ont accepté sans la moindre arrière-pensée et tenu pour décisif le témoignage arbitral de la raison. Plus tard, lorsque des doutes s'élevèrent sur sa portée objective, lorsque la philosophie critique vint contester, au nom de prin-

cipes nouveaux et d'analyses plus approfondies, des titres jusque-là presque toujours respectés, elle ne put, malgré ses efforts, l'envelopper tout entière dans la même sentence d'interdit. Une de ses parties, en dépit de tout, restait indemne. Kant, on le sait, réserva à la raison pure pratique le droit d'entretenir des relations avec l'absolu. C'est sur elle qu'il voulut fonder ces hautes réalités de la liberté et du devoir qui gouvernent la vie humaine. Il fit plus : il affirma qu'elle devait servir de point d'appui à la réalité tout entière. Qu'une telle base puisse suffire à la totalité des existences, qu'elle soit assez large pour porter le monde, morale et nature à la fois, c'est ce dont il est permis de douter, et sur ce point nous tenons à faire dès maintenant d'expresses réserves. Toujours est-il que le philosophe qui a instruit avec le plus de rigueur le procès de la pensée pure s'est vu contraint de reconnaître et de déclarer qu'elle échappe par certains côtés à la critique même. C'était, avec des restrictions qui ne résistent pas, croyons-nous, à l'analyse, donner raison à cette foi universelle qui veut que, dans son fond et dans ce qui est le meilleur d'elle-même, la pensée embrasse autre chose que des fantômes et soit enfin sauvée de l'illusion. Sur ce point, l'idéalisme le plus décidé est d'accord, qu'il le veuille ou non, avec la philosophie de la raison pure. Avant Kant, Berkeley, Fichte après lui, posent comme vraie en soi, l'un la réalité des esprits individuels, l'autre, celle de l'esprit unique, et ils ne peuvent la poser comme telle qu'au nom de quelque faculté supérieure qu'ils prennent cette fois au mot et ne discutent plus. Ils réduisent le domaine de l'être : soit, ils n'en affirment pas moins l'être lui-même, et cela suffit. Il faut bien qu'ils croient alors, et d'une foi sinon aussi banale du moins aussi ferme que celle du vulgaire, que l'être et la pensée se rencontrent. Hégel, dont la doctrine est l'expression la plus complète et la plus achevée de l'idéalisme, n'échappe point à cette loi. Il semble à première vue que l'être, dans la logique, soit sacrifié à l'idée. N'en croyons rien. L'être caché sous l'idée fait de l'abstraction même une force active et vivante qui va progressant sans cesse et s'épanouissant en phénomènes de plus en plus riches. Mais ce devenir progressif et fécond c'est pour Hégel l'absolu. Il l'affirme et sa doctrine n'est intelligible que s'il est posé comme tel. Nous voilà revenus à notre proposition fondamentale. On peut remarquer d'ailleurs que c'est le philosophe le plus franchement idéaliste qui a revendiqué avec le plus de force les droits méconnus ou contestés de la raison. Kant l'avait opposée à elle-même dans des antinomies devenues fameuses. Hégel, par une vue de génie, fit de l'accident la loi, et de ce qui avait été le scandale de la logique, le fond et comme la trame d'une logique plus haute. Il

voua à une sorte d'opposition rythmique les formes inférieures de la pensée, mais pour préparer les voies à la raison et lui assurer une victoire décisive. A elle de réconcilier les contraires, de poser, en communion avec la nature, ses synthèses objectives, et de faire reconnaître enfin sa portée métaphysique aux caractères de l'harmonie et de l'unité.

Peut-être sera-t-on tenté de croire qu'une philosophie en tout opposée à l'idéalisme, celle de l'expérience et des sens, fait exception à la règle, et que, sans foi à l'invisible, sans horizon sur l'être en soi, les penseurs qui la représentent se taisent dans ce concert des grands esprits. Il n'en est rien. Hume, Spencer, et tant d'autres, après avoir retranché à la pensée et relégué dans le ciel de l'inconnaissable tout ce qui porte la marque de l'absolu, n'ont rien de plus à cœur que d'essayer de ressaisir ce qu'ils s'étaient promis de sacrifier. C'est la croyance, dans leur doctrine, qui hérite des pouvoirs de la raison. Seule, s'il faut se ranger à leur avis, la croyance a le droit de nous introduire dans ces hautes régions du réel d'où l'âme ne se laisse point exiler. Mais qu'est-ce donc que la croyance et quelle idée mettre sous ce terme mal défini? Si elle demeure individuelle et arbitraire, on ne peut songer à en faire dépendre les vérités les plus nécessaires et les plus solides; si, au contraire, elle enveloppe des motifs, c'est qu'elle est pénétrée de pensée, et alors nous croyons pour des raisons d'une valeur universelle, soit que nous en saisissions la portée et que nous puissions les soumettre à l'analyse, soit que, cachées dans la partie la plus reculée de l'âme, elles ne se trahissent que par ces tendances profondes, génériques, irrésistibles, que Pascal, Jacobi, et, parmi nos contemporains, d'éminents esprits[1] ont signalées et auxquelles nous donnons après eux le nom de foi instinctive ou de sentiment.

L'accord de penseurs si opposés par leurs conceptions initiales et si diversement orientés a de quoi surprendre; pourtant, lorsqu'on y réfléchit, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il a sa raison d'être dans de formelles et invincibles exigences de l'esprit. Par une loi sur laquelle on ne saurait trop attirer l'attention, le réel, que le principe de connaissance relative voudrait bannir à jamais de la pensée, résiste à tous les efforts, déconcerte toutes les tentatives, et se pose quand même. C'est là un fait capital, un fait qu'il importe avant tout de dégager, si l'on veut restituer à la métaphysique le plus caché, mais aussi le premier et le plus solide de ses titres.

1. V. surtout un article de M. Ravaisson dans la *Revue des Deux Mondes*, sous ce titre : *la Philosophie de Pascal* (15 mars 1887).

Usons pour cela du procédé familier au géomètre, et supposons pour un instant que le problème ait été résolu contre nous. L'esprit, désormais convaincu que l'idée de l'être est pure chimère, a exclu l'être de ses spéculations et de ses recherches. Seul le phénomène demeure; seul il occupe tout le champ abandonné par son rival. Y a-t-il rien là de contradictoir e

Non, à première vue peut-être; oui, à la réflexion et en fait.

C'est ce qu'on se propose d'établir.

Remarquons d'abord qu'en posant ainsi le phénomène, on est déjà sorti de l'hypothèse, tant l'hypothèse est irrationnelle et violente. Peut-on poser quoi que ce soit sans agir et agir sans être? Il faut alors donner être et vie à la pensée. Mais c'est là restaurer l'esprit et oublier qu'en lui, comme hors de lui, le réel a présent n'a plus de place. Quoi! l'être que j'aurais supprimé serait devenu ma propre essence, et, l'ayant rejeté de mon horizon, je le retrouverais par la conscience en moi-même! Non, ou le phénomène n'est plus seul au monde, ou l'esprit, après tout le reste, doit se dissoudre en une poussière d'états inertes et sans lien. S'il ne laisse l'existence qu'à ce qui passe, si, dans l'infini du vide, il ne veut plus voir flotter que des ombres, il se refuse à lui-même le droit d'être, car il est lui-même objet de pensée, et, s'il n'est pas vraiment, il ne peut rien construire ni rien poser.

Allons donc jusqu'au bout de la doctrine et décidons qu'en toute rigueur le phénomène sera seul. Comment alors et en vertu de quel acte ou de quel décret sera-t-il? L'esprit n'est plus là pour le mettre au jour, car il faut, dans l'hypothèse, que l'esprit, ou ce qui en reste, soit un produit, non une cause. Le phénomène doit donc se poser lui-même. Mais, s'il se pose, où prend-il l'activité qui le fait être? où, l'énergie qui décide de son avènement à l'existence? Produit en quelque sorte du dedans, il est clair qu'il ne peut trouver qu'en lui le ressort nécessaire à sa production. Il est donc. Ce n'est plus un effet, mais un principe, principe agissant, partant réel.

Ainsi exclu de l'objet d'abord, du sujet ensuite, l'être, en dépit de tout, reparaît toujours, et se fait reconnaître, quoi qu'on fasse, au signe non équivoque de l'action. On l'a banni de son domaine propre; il se retrouve inattendu dans le phénomène; il le pénètre, et, en le pénétrant, il le transfigure.

Pour arriver à cette conclusion, il n'est pas même nécessaire de remonter au delà du fait présent et de demander au phénomène son extrait d'origine et sa raison d'être. Il existe, dit-on, et existe seul. Nous ne voulons rien de plus. Qu'est-ce en effet, dans cette donnée, que le phénomène qu'on nous propose? Toute autre chose assuré-

ment qu'une illusion et une ombre. L'être qu'on a cru pouvoir supprimer à son profit est passé, si j'ose dire, dans sa nature, et y fait passer avec lui la réalité. Vous voulez qu'au delà du phénomène rien ne soit : ne dites plus alors que le phénomène n'est qu'un simulacre et un fantôme : le réel est en lui, le réel fait corps avec lui.

On peut craindre à la vérité que le phénomène posé seul et élevé ainsi accidentellement à la dignité de l'être, n'ait de l'être que le nom. Dans cette rencontre de deux natures opposées, pourquoi ne pas admettre que l'être a été absorbé par le phénomène, et que contraint de descendre jusqu'à lui, il a pris sa nature et subi sa loi?

Le phénomène est devenu réalité. Soit, mais la réalité, à son tour, est devenue phénomène. Il y a équation entre les deux termes.

Telle est la thèse des philosophes qui ont borné leur horizon à l'apparence et ne veulent plus voir que les faits. Depuis Héraclite et Protagoras jusqu'aux modernes partisans de l'empirisme, on pose en principe qu'il n'est rien au delà du phénomène, mais on ne se demande pas assez si le phénomène suffit à sa tâche lorsqu'on en fait la réalité unique. On voudrait que, sans changer de nature, il pût suppléer l'être dans l'explication des choses. Il n'est pas de rêve plus vain ni de tentative plus chimérique, car sa nature précisément s'y refuse. Il faut, lorsqu'on risque une telle entreprise, ou se condamner à l'impuissance, ou sortir d'une hypothèse trop étroite.

Qu'est-ce en effet que le phénomène? Il a été maintes fois caractérisé et décrit par les penseurs mêmes qui l'ont mis à la base de leurs doctrines. Sa nature est mobile, fuyante, insaisissable. C'est une lueur qui passe, une apparition subite et comme fortuite, une ébauche d'être qui renonce à elle-même et rentre dans le néant au moment où elle en sort. Vu de l'esprit, le phénomène peut paraître continu comme la lumière d'une lampe où les éclats, en se répétant multipliés et rapides, effacent les moments d'ombre, les intermittences d'obscurité ; mais, pris en lui-même, il est bien tel que l'a vu Héraclite et après lui tous les philosophes qui ont cherché à en embrasser l'idée : il manque de durée parce qu'il manque d'être. On ne le conçoit bien que comme un effet fugitif, une ombre sans consistance et qui n'existe comme ombre que par le jeu des circonstances d'où il dépend. Sa loi est d'être produit et, comme les événements qui le produisent changent sans cesse, il ne peut se soutenir dans son existence d'emprunt, et en se montrant il se dérobe, en naissant il meurt. Aussi ses propres partisans ont-ils pu dire avec vérité qu'il est et n'est pas à la fois, impuissant à condenser sa vie éparse et à ressaisir ses propres tronçons.

Voilà le phénomène dans sa nature vraie, avec les traits essentiels de mobilité passive et d'inertie qui le distinguent. Si l'on pensait que le premier de ces caractères n'a pas été toujours assez fortement établi, on ne saurait avec quelque ombre de vraisemblance contester le second qui suffit amplement à la preuve que nous allons faire.

Le phénomène est inerte. Au sens étroit et rigoureux du terme, c'est un état, et un état ne saurait agir. Comment prêter l'action à un fait sensible, à une douleur ou à un plaisir, à la couleur, à la saveur ou au son? Tout cela, sans doute, peut donner lieu, le cas échéant, à un déploiement d'activité, mais l'activité, lorsqu'elle jaillit, trouve ailleurs son vrai principe et sa source vive. Seul, à dire vrai, l'être est vivant. Le phénomène est l'immobilité même et la mort. Il ne peut rien produire ni rien porter. Loin de créer l'action, il en résulte. Il commence au moment même où elle expire et en marque le terme en l'exprimant.

Quelquefois, à la vérité, le phénomène est un acte, mais même en ce sens il n'agit pas. Un acte comme tel *est agi* plutôt qu'il n'agit de sa propre initiative et pour son compte. D'ailleurs comment concevoir l'acte sans quelque principe d'action? Dans une hypothèse où tout principe semblable est écarté, l'acte lui-même n'a plus de sens, et un phénoménisme conséquent avec lui-même devrait s'interdire d'en parler.

Si tel est le phénomène, — et comment le nier? — croit-on qu'il suffise à l'explication des choses, et qu'à lui seul il puisse rendre raison d'un monde où tout est mouvement et vie? Dire qu'il est, dans l'hypothèse, le représentant de l'être, et que, l'ayant absorbé en lui, il en tient la place, ajouter que par suite il est devenu le réel même, c'est déjà, en dissimulant son impuissance, donner un commencement de satisfaction à la loi impérieuse qui nous défend de le poser seul, mais une telle satisfaction n'est que nominale. L'esprit exige davantage et la rejette. Oui ou non, le phénomène posé seul a-t-il hérité, en même temps que du nom, des pouvoirs de l'être, et, dans son nouveau rôle, montre-t-il des vertus et des aptitudes nouvelles? Vous le niez. Toute explication dès lors devient impossible. Ne parlez plus de nature ni de pensée. Une nature ne se conçoit que par l'action réciproque et le jeu concerté des éléments qui la composent. C'est un organisme animé dont toutes les parties sont solidaires, où tout retentit partout et vibre d'écho en écho à l'infini, où chaque énergie s'impose à la fois et se soumet à des énergies associées et rivales. Qu'est-ce en regard de cette conception justifiée, — que dis-je! — imposée par les faits, que le monde dont on nous parle et où le phénomène est maître? Je n'y vois plus qu'états épars, toujours nais-

sants, toujours prêts à disparaître, sourds et fermés les uns aux autres dans leur solitude, hors d'état de se rapprocher et de s'unir. On dirait l'univers d'Epicure, moins toutefois la consistance de l'atome. Tout s'y émiette dans le temps après s'y être dispersé dans l'espace. Comment s'y représenter genres, espèces ou lois? Pour le genre, pour l'espèce, l'unité manque. La loi à son tour est impossible. Pour qu'elle fût, il faudrait que, spontanément, sous l'action d'instincts profonds, de secrètes et naturelles sympathies, les phénomènes pussent s'appeler et se grouper. Mais quel appel sera entendu, quel groupement sera possible dans ce monde muet et immobile d'où toute activité aura disparu?

Ce n'est pas tout : la pensée elle-même doit y être considérée comme un fait inexplicable et un miracle. Depuis Platon, le réalisme s'est plu à insister sur l'impossibilité où nous sommes d'atteindre le phénomène, ce fantôme d'être, toujours défaillant et déjà éclipsé au moment où l'esprit croit le saisir. L'argument ne manque pas de force et nous le croyons, pour notre part, scientifiquement valable, mais, afin de ne rien laisser au doute, admettons qu'en dépit de l'opinion même de ses partisans, le phénomène ait quelque durée. Comment se mettre en rapport avec lui, et quel est le sujet qui tentera de l'embrasser pour le connaître? Un autre phénomène sans doute, car l'être à présent nous fait défaut. Mais pour atteindre le but ou seulement pour y tendre, il faudrait, encore une fois, que le phénomène fût à lui-même son propre moteur, et il est inerte. Là où échoue le phénomène isolé, un groupe de phénomènes a-t-il chance de réussir? D'abord, est-il besoin de le faire observer? un tel groupement implique l'action, et se payer de cette hypothèse, c'est répondre au problème par le problème. De plus, la collection qu'on imagine n'est en définitive qu'une collection d'impuissances, et l'on ne croira pas aisément que, par une entente qui déconcerterait la raison et détruirait la donnée où l'on se place, des néants d'activité aillent d'eux-mêmes au-devant de leur objet, fassent au besoin effort pour l'atteindre, l'atteignent en effet, et arrivent par leur propre énergie à constituer la connaissance.

On alléguerait en vain que l'objet qu'il s'agit de connaître est plus près de nous qu'on ne suppose, et que, peut-être, il se confond avec le sujet modifié. Le sujet, si l'on veut bien encore appeler de ce nom ce qui n'est que surface sans résistance, état flottant et sans point d'appui, n'a en lui rien de qu'il faut pour se modifier lui-même, et, comme tout se ressemble dans le monde où il habite, nul autre sujet ne viendra jamais le modifier.

En deux mots, pensée et nature sont des synthèses, et toute

synthèse implique une activité immanente dans les éléments qui s'unissent, lorsque du dehors nulle impulsion n'est possible. Or rien ne peut agir du dehors lorsqu'on ne laisse subsister que le phénomène. Il faut donc qu'il soit comme tel, c'est-à-dire inerte, puisqu'on le pose, et d'autre part, qu'il enveloppe l'action puisqu'on pose aussi la synthèse comme réalisée. De là une contradiction flagrante où se montre à nu et éclate le vice radical de l'hypothèse. Le phénomène, quoi qu'on fasse, se refuse à prendre la place de l'être. Lorsque l'être a été écarté, le phénomène c'est l'être encore, reconnaissable à son activité sous les apparences qui le recouvrent.

Un esprit positif et défiant à l'égard des principes peut, il est vrai, ignorer ou tenir pour non avenue l'activité que tout suppose ou laisse entrevoir dans le monde, et affirmer, à titre de simple fait, mais de fait primordial et universel, la loi de synthèse qui s'impose aux phénomènes et les groupe pour en former une nature. Quelle est la raison de cette synthèse et comment peut-elle être? Là n'est pas la question. Elle est; il suffit. Vouloir l'expliquer c'est compliquer le problème et faire de la métaphysique mal à propos.

Nous acceptons le débat sur ce terrain. La loi de synthèse n'est qu'un fait : soit. Mais d'abord c'est un fait étranger au phénomène qu'on s'était fait fort de poser seul; de plus, il le contredit, car la donnée nouvelle est la négation formelle de la première. Avec le phénomène pris seul et sans élément adventice, tout est isolé et épars; avec la synthèse, tout est lié. Comment laisser subsister ces deux conceptions contradictoires que maintenant aucun intermédiaire ne relie?

Il faut donc se priver de toute synthèse et poser des termes sans rapports. Nous voilà contraints de reculer jusqu'à Protagoras et Héraclite, et de sacrifier nature et science qui ne peuvent plus être que des illusions. Encore si la logique ne nous poursuivait pas, impitoyable, jusque dans ce dernier retranchement! L'empirisme des premiers philosophes grecs s'y crut à l'abri de toute attaque, et il semble, aujourd'hui encore, qu'on puisse au moins y sauver le phénomène. Il n'en est rien. Posé seul, le phénomène se retourne contre lui-même et s'élimine. Dès que nous cherchons à le définir, dès que, sans sortir de l'hypothèse, nous essayons de le qualifier, il se décompose sous nos yeux, s'efface graduellement et disparaît.

Où le situer en effet? Peut-on dire qu'il est dans le temps et dans l'espace? Non, si le temps et l'espace impliquent des relations et sont des synthèses. Est-il multiple? Il ne peut l'être ni pour une pensée ni pour lui-même, car, dans l'un et dans l'autre cas, l'absolu de la diffusion doit recevoir, ne fût-ce qu'au degré le plus humble, la

forme de l'unité. Oui, une multiplicité quelconque, en tant du moins qu'on a le droit de l'appeler une, est déjà collection et synthèse, et elle ne s'affirme elle-même ou n'apparaît comme telle à une pensée que si les termes qu'elle enveloppe et qu'elle résume ont pu, de quelque façon, se soustraire à l'invincible isolement qui est leur loi. Veut-on du moins que, pour demeurer ce qu'il est et ce que nous sommes habitués à le voir, le phénomène possède l'étendue, qu'il ait forme et couleur, qu'en un mot il soit sensible? Nous n'y saurions consentir et il s'y refuse. L'étendue est inconcevable sans quelque synthèse de parties multiples, or la synthèse est aussi impossible pour chaque partie dans le phénomène que pour chaque phénomène dans le tout; et, d'autre part, l'étendue absente, comment imaginer forme et couleur?

Ainsi se dissout peu à peu le phénomène, entraîné dans le néant par l'inertie qui n'est que le mensonge d'un attribut véritable, parce qu'elle n'est que le pouvoir — si ce mot garde ici un sens — de ne se prêter à rien et de s'éliminer de tout. Pris seul et dépouillé de tout ce qui le fonde dans l'existence, que lui reste-t-il? On peut dire qu'il est moins que l'ombre de lui-même, car l'ombre encore offre quelque chose de saisissable à la perception. Il n'existe en aucun temps ni nulle part, impuissant d'ailleurs à rendre jamais intelligible lieu ou durée. Ce serait assez pour qu'il ne fût pas; mais, considéré dans sa nature propre, il faut encore qu'il se réduise à l'unité et à l'indivisibilité du point, avec une différence toutefois, et capitale. Le point du géomètre, parce qu'il s'oppose à l'étendue, est l'objet d'un concept au moins négatif; le point phénomène ne se conçoit absolument plus, soit que maintenant l'un des deux termes nous manque, l'étendue, et que dès lors le contraste nécessaire au concept fasse défaut, soit que, toute relation, celle même de phénomène à phénomène étant désormais interdite, ce qu'on appelle pensée n'ait plus, en définitive, aucun sens.

Sans doute, l'unité réelle, l'unité dynamique présenterait des caractères analogues. Elle aussi serait, par définition et en tant qu'une, soustraite aux relations de temps et d'espace; elle aussi devrait être inétendue et indivisible, mais il lui resterait l'action d'où tout peut sortir, l'action capable de la relier à des unités semblables et de créer peu à peu ces synthèses de plus en plus riches par où tout s'explique. Poser l'action, c'est mettre partout la lumière avec la puissance. Aussi n'est-ce pas un mince sujet de surprise que de voir des esprits réfractaires à une telle genèse des choses, s'ingénier, sous prétexte de simplification, à rompre le seul lien qui permette de réconcilier les contraires, à effacer le seul trait d'union qui rende

ssible le passage de l'un au multiple, des parties éparses au ıt composé et harmonieux.

Il ne reste, semble-t-il, qu'un moyen d'échapper à ces conclusions gatives. C'est d'affirmer que le phénomène n'est en lui-même ni un multiple, et que, originairement et par nature, il demeure étranr à tous les contraires de cette sorte. S'il se détermine ensuite, si, différent d'abord à chacun de ces modes opposés, il les possède us tard, en un sens au moins, l'un et l'autre, le fait s'explique, ourrait-on dire, par un acte rapide et inaperçu de l'entendement ıi, sans le savoir, importe dans la perception des distinctions son seul usage, et n'y trouve ensuite que ce qu'il y a lui-même ıtroduit.

Un tel essai d'explication, concevable dans le réalisme, échoue ci. Admettons que l'hypothèse permette de regarder la pensée omme possible, et supposons que son exercice soit un simple fait où activité n'ait point de part, nous pourrons encore et à bon droit ous étonner que l'entendement crée sans aucune matière les disnctions qu'on lui attribue, et nous demanderons où il prend les ées de tout et d'élément qui ne s'expliquent enfin que par la nthèse.

D'ailleurs un phénomène qui ne serait ni étendu ni inétendu, ni ni multiple, qui, en un mot, n'aurait rien d'arrêté ni de défini, meurerait hors de la pensée et n'offrirait à l'entendement aucune se. Lui-même, indéterminé par nature, ne serait pas. Nous voilà r un autre chemin ramenés à ce rien absolu auquel nous voudrions ıapper, mais que nous rencontrons toujours devant nous, et où, ns l'hypothèse, il faut quand même et de toute nécessité aboutir.

Sans doute le philosophe qui croit pouvoir poser le phénomène tel e les sens le perçoivent, tel que la main le touche ou l'œil le voit, otestera contre cette analyse dissolvante, prendra à témoin l'expéence et, malgré raisons et arguments, se croira autorisé à le revêtir e tous les attributs que le principe de contradiction lui refuse, mais n moment de réflexion fera voir que la situation où il se placerait ainsi est intenable. L'expérience, en dernière analyse, c'est la perception. Or la perception n'est possible que par des rapports que ustement on n'a plus le droit de poser quand on s'est résolu à ne oser que le phénomène. A une époque où l'analyse ne s'était pas ıcore emparée du fait sensible, Héraclite et Protagoras pouvaient ttre la pensée au défi de contester leur point de départ, mais nment expliquer qu'après le travail de tant de siècles des esprits ment supérieurs aient songé à fonder l'explication définitive des es sur le phénomène, qui, au contraire de l'action et de l'être,

est dérivé, incapable de se suffire, et par suite inconsistant et ruineux?

Résumons en quelques formules la proposition fondamentale que nous venons d'exposer.

Posé seul, le phénomène est nécessairement et par là même en soi et par soi.

Il est en soi, car l'hypothèse ne permet pas qu'il soit l'acte ou l'état d'un être distinct de lui et pris hors de lui.

Il est par soi, car il ne reste que lui, et dès lors sa raison d'être ne peut être placée qu'en lui.

Or ce qui est en soi et par soi possède consistance et activité, deux attributs qui sont la négation même du phénomène.

Veut-on écarter de la discussion tout considérant métaphysique, et demande-t-on que le phénomène, abstraction faite de son origine, soit pris pour ce qu'il est lorsqu'il se montre, c'est-à-dire pour un simple fait?

Le phénomène ne suffira plus à la tâche qu'on lui impose. Si l'inertie est radicalement impuissante, il faudra renoncer à la nature et à la pensée, car la nature est mouvement, et la pensée, action.

On insiste, on fait observer que l'activité, en tout ce qui est, n'est que supposée ou induite. Il se peut donc que ce qui paraît activité, au travers du phénomène, ne soit en définitive qu'une loi générale, la loi de synthèse, donnée d'emblée et toute faite.

Nous répondons que, dans l'hypothèse, une telle loi est inadmissible. Elle est exclue d'avance par la loi de dispersion sans limite, qu'on a posée avec le phénomène, et qui résulte précisément de son inertie. L'isolement une fois décidé et signifié aux choses dès l'origine, tout est dit, et nulle synthèse ne s'explique plus.

Et si toute synthèse manque, l'ombre même d'une nature a disparu sans retour et l'idée de la science s'est évanouie.

Ce n'est pas tout :

Le phénomène, tel qu'il apparaît, n'est que la synthèse de ses parties, et, dans le milieu où il est donné, il ne vit que des rapports qu'il entretient. Lors donc qu'on s'imagine le poser seul, on pose avec lui des liaisons qui le font autre qu'il n'est, et sans lesquelles même il ne serait pas.

De là, les conséquences suivantes :

Vous ne pouvez affirmer le phénomène comme tel, le phénomène en lui-même et sans élément étranger à sa nature.

Ce que vous y ajoutez, c'est l'action, nécessaire à son existence, nécessaire à la synthèse même qui le constitue.

Or l'action c'est l'être lui-même, cela seul méritant le nom d'être qui a l'initiative de son acte.

L'être est donc premier dans l'esprit comme dans les choses, et cette primauté est le privilège essentiel de sa nature. En vain voudrait-on le bannir de la pensée : si l'action était avant tout le reste, il faut que sous tout le reste l'action se retrouve, et avec l'action l'être lui-même. Le phénomène est donné, or ce qui est donné est produit et ce qui est produit est second. On peut oublier ou méconnaître cette loi, mais elle s'impose à ceux-là même qui la méconnaissent ou l'oublient. C'est ce que démontre l'impossibilité où nous sommes de placer l'absolu dans le phénomène : s'il est, quelque chose est avant lui; s'il est réel, une réalité existe qu'on n'avait pas vue et qui le dépasse. Poser le phénomène seul, c'est ne pas s'apercevoir que la place qu'on veut qu'il occupe est déjà occupée par l'être, invisible à une observation superficielle, mais déjà présent. Il suffit d'ouvrir les yeux pour que l'illusion en un instant se dissipe. Il semble alors, ou que le phénomène recule devant l'être qui l'écarte et prend sa place, ou, si le phénomène demeure immobile, que l'être, à mesure que l'analyse devient plus pénétrante et plus précise, se dégage peu à peu de la pénombre qui l'enveloppait, pour se montrer là où il doit être, c'est-à-dire à la base même du sensible, qui n'en est plus que l'expression fugitive et le reflet.

Pour échapper aux conséquences d'une loi que l'observation la plus simple met hors de doute, on allègue que, s'il est impossible d'affirmer le phénomène sans l'être, il ne l'est pas moins d'affirmer l'être sans le phénomène. En ce cas, le phénomène aurait, lui aussi, sa nécessité, et comme il s'imposerait à l'être avec autant d'autorité que l'être à lui, il faudrait ou poser en même temps ou supprimer à la fois ces termes connexes. Premiers à la fois et égaux, ils formeraient, dans la réalité comme dans la conscience, un couple strictement indissoluble, sans qu'il fût possible d'attribuer à l'un des deux un degré quelconque d'antériorité ou de supériorité sur l'autre.

Admettons pour un moment qu'une telle allégation soit fondée; supposons que les termes dont on parle soient si étroitement unis que nécessairement ils s'appellent et se complètent. Notre thèse n'en sera ni ébranlée ni même atteinte. Le phénomène, dites-vous, se pose avec l'être et en même temps. Soit, mais comment se pose-t-il sinon comme effet et comme résultat? Il faut affirmer au-dessous de lui et à sa base l'être qui le porte et qui l'explique. Que les deux termes soient ou non simultanés, peu importe et là n'est pas la question. Il s'agit de savoir lequel des deux suppose l'autre, et sur ce point il ne saurait y avoir l'ombre d'un doute. L'être est la raison du

phénomène, on l'a vu, mais la réciproque est insoutenable. Croit-on que l'être n'existe que parce que le phénomène l'a produit? Veut-on que l'action vive et jaillissante sorte de l'état inerte et mort?

Le phénomène est contemporain de l'être. Accordons-le, mais ajoutons tout de suite qu'il lui est subordonné puisqu'il en dépend. L'être seul est vraiment absolu, vraiment premier.

La liaison qu'on nous objecte ici n'a donc pas le sens et la portée qu'on lui prête. A parler exactement, ce n'est pas l'être qui est lié au phénomène, c'est le phénomène qui est lié à l'être, lequel demeure autonome et indépendant. Il ne faudrait pas intervertir les rôles et prendre — qu'on nous passe la comparaison — le prisonnier pour celui qui en a la garde et le maintient. Le phénomène est vraiment le prisonnier de l'être. Il relève de son autorité et est enchaîné à son vouloir. S'il se montre, ce n'est que sur son ordre et il disparaît au premier signe. Sans pouvoir sur lui-même puisqu'il ne s'appartient pas, inerte et en quelque sorte les mains liées, il subit toutes les impulsions et n'attend rien que du dehors.

Allons plus loin. Nous avons jusqu'ici raisonné dans l'hypothèse d'une connexité absolue entre ces deux éléments si étrangement qualifiés parfois de rivaux. C'est là une concession toute provisoire et qui appelle dès maintenant d'expresses réserves. On peut établir, et nous l'essayerons plus loin, que le phénomène, tel que nous les connaissons, n'est possible que dans une seule hypothèse, celle de la multiplicité de l'être. Il ne serait donc en définitive qu'un accident. L'être en tant qu'être l'exclut plutôt qu'il ne l'appelle, et il ne peut se produire que s'il existe entre des êtres individuellement distincts des relations qu'il soit chargé d'exprimer. Sans doute, pour que ces relations se produisent il faut bien que l'être soit, mais la réciproque n'est pas vraie parce que de l'être au phénomène il faut passer par des étapes qu'aucune nécessité ne relie. L'être, après tout, peut être posé sans qu'on soit tenu de le poser comme multiple, et, si on le pose comme multiple, on peut encore contester l'existence des relations directes que cette multiplicité rend possible et qui, à leur tour, engendrent le phénomène.

En deux mots, l'être est la condition nécessaire, mais non suffisante du phénomène. Vous affirmez que l'être est. Rien n'en résulte nécessairement et il se peut encore que le phénomène ne soit pas. Au contraire, le phénomène est donné : l'être est déjà, il le faut.

Concluons donc sans arrière-pensée à la vérité de notre proposition fondamentale. A l'origine et avant quoi que ce soit il faut poser l'être, parce que l'être c'est l'action à sa source, l'action en ce qu'elle

ə spontané et de jaillissant, et que l'action ainsi conçue est au
1 de tout et explique tout.

e phénomène n'a de droit à l'existence que lorsque l'existence
'être est assurée. S'il y a dans le champ de la pensée deux places
rendre, l'être ne peut occuper que la première; s'il n'y en a
une, elle est pour lui.

Mais, en fait, le phénomène s'impose et nul n'a jamais songé à le
r. L'esprit se trouve donc, à l'origine même de toute démarche et
tout progrès, en face d'une dualité radicale. Être et phénomène
it les deux pôles, l'un supérieur, l'autre inférieur, auxquels toute
nnaissance est suspendue. Vers celui-ci est orientée la science, et
rs celui-là la métaphysique.

On le voit, la métaphysique a une raison d'être, antérieure et supé-
ure à la science elle-même. Sa racine est au plus profond de la
nsée. Nulle tentative n'a pu l'en arracher ni ne l'en arrachera
nais

Et maintenant comment soutenir que ce qui fait son objet propre
une chimère? Rien ne serait donc au delà du phénomène? Mais,
e phénomène est certain, certaine aussi est l'existence de l'être
il enveloppe. S'il est immédiatement saisi, que dire de la con-
issance de l'être, déjà impliquée dans la sienne?

ous craignez que l'être ainsi posé ne soit un rêve. Appelez donc
le phénomène que l'être supporte et qui, faute d'un point
pui, va s'évanouir. Appelez rêve la pensée elle-même, la pensée
ne s'affranchit de la contradiction et ne parvient à se poser que
être est.

'être est, et l'on ne peut appeler être ni un état purement passif
nême un acte fugitif et mobile qui, détaché de son principe, ne
uverait point en lui l'activité nécessaire à sa production.

eul ce qui est en soi et agit de soi mérite le nom d'être et appar-
t à la métaphysique.

n voit maintenant pourquoi tant de doctrines différentes, et,
mi elles, celles-là mêmes qui auraient voulu faire de la loi de con-
issance relative une règle inflexible et sans exception, se sont ren-
trées dans l'affirmation de l'être. Cette affirmation est à l'origine
toutes les autres, et l'écarter de parti pris c'est renoncer non à
e opinion ou à tel système, mais à la pensée.

'aute de s'être entendu sur les méthodes à suivre, on a pu donner
être des qualifications différentes et même opposées, mais l'être,
s le double fait de son existence et de son union avec la pensée,
ujours échappé à cette diversité d'opinions, et avec l'être, l'absolu,
s lequel le relatif même ne serait pas.

Qu'ainsi posé, l'absolu, ou ce qui revient au même le réel puisse devenir l'objet d'un ordre de spéculations à part, c'est là assurément l'essentiel du problème que nous avons à traiter, mais, avant de l'aborder, il importait de circonscrire et de définir exactement l'idée qu'on doit se faire de la métaphysique pour voir ensuite si elle est possible et par quelle méthode.

Au point où nous en sommes, il faut affirmer qu'elle spécule sur l'être, c'est-à-dire sur la réalité même, ou qu'elle n'est pas.

Lui donner un autre objet, le phénomène par exemple, même sous sa forme la plus générale et la plus haute, c'est se méprendre sur les conditions de son existence et faire violence au cadre où il importe avant tout de la maintenir.

Il suit de là que toute métaphysique est par définition réaliste. On fait souvent du réalisme un système comme les autres en philosophie. Une telle confusion est des plus graves. Il ne peut y avoir de système métaphysique que dans la donnée du réel.

Le terme réalisme lui-même est peut-être trop vague, car il pourrait convenir encore à des doctrines qui, abaissant la réalité jusqu'au phénomène, refusent de mettre l'être à sa place qui est la première. Si la métaphysique est l'étude spéciale, exclusive de l'être, le nom qui lui convient le mieux est celui d'ontologie, qu'on lui a souvent donné et qui désigne exactement son objet.

La phénoménologie c'est la science.

A la phénoménologie s'oppose l'ontologie, comme à ce qui paraît ce qui est.

C'est ce qu'avait démêlé, avec la merveilleuse précision de son génie, le philosophe qui donnait pour matière à la métaphysique l'être en tant qu'être, ὂν ᾗ ὄν, cet être que Platon avait déjà entrevu sous la forme de l'action en soi et par soi, c'est-à-dire de l'énergie ou puissance, δύναμις [1].

Cette conception, dont il semble qu'on n'ait pas compris toute la portée, tant on a paru pressé de l'abandonner pour des définitions plus vagues, est, selon nous, la seule exacte, la seule qui enferme la métaphysique dans le domaine qui lui est propre et qu'elle ne saurait franchir.

Peut-être fera-t-on observer qu'elle exclut une doctrine importante qui, tout en faisant le procès à la métaphysique, n'entend pas néanmoins se condamner au terre-à-terre de la science, savoir le phénoménisme, qui, préoccupé avant tout d'écarter l'être comme impensable, refuse de sortir du relatif.

1. Platon, *Sophiste*, ch. xxxiv.

Notre réponse sera bien simple.

Si vraiment le phénoménisme existe à titre de doctrine intelligible, si, en dépit des contradictions qui l'entravent et arrêtent ses premiers pas, on peut établir qu'il est jamais parvenu à se poser, nous passons condamnation, et nous sommes prêts à déclarer que la définition précédente est trop étroite.

Mais notre conviction profonde est que la doctrine du phénomène n'a qu'une ombre d'existence, et que, au moment où on la met en demeure de s'affirmer, elle se voit dans l'alternative, ou de substituer à des idées définies des mots dénués de sens, ou d'introduire l'action sans laquelle rien n'est possible.

Les partisans de cette doctrine demandent qu'on leur accorde, au moins à titre de postulat, la donnée fondamentale du système, l'existence du phénomène et du phénomène seul.

Mais faire une telle concession c'est d'avance se lier les mains et tout accorder. Comment admettre qu'on puisse fonder un système sur la violation d'une loi de la pensée et de la plus haute? Nous l'avons dit et redit, le phénomène enveloppe l'être qui se pose toujours et nécessairement avant lui.

Et lorsqu'on soutient le contraire, on jette à la raison un défi que la raison relève aussitôt en faisant voir qu'en lui-même le phénomène n'est rien.

Il n'est pas de spectacle plus étrange à la fois et plus instructif que celui que donne le phénoménisme lorsque, contre toute raison, il essaye de s'affirmer. Obligé de reculer sans cesse devant les demandes d'explication, réduit sous peine de se contredire à ne rien préciser ni définir, il se perd dans l'indéterminé et le néant.

Vous voulez savoir si le phénomène est posé ou s'il se pose. On élude cette question indiscrète en faisant observer que, si l'on y répond, on rend le système intelligible, et que la loi d'intelligibilité, comme toute loi de l'esprit, doit être écartée, au début, comme étrangère au phénomène.

Il est, en vérité, trop facile de répondre que la loi d'intelligibilité c'est l'esprit lui-même, et que le phénoménisme, comme tout autre système, ne peut être proposé qu'à une pensée.

Supposons pourtant qu'au moment où le phénomène s'affirme, il n'existe aucune pensée, et que son intelligibilité ne soit point en cause.

Il faudra avec ce néant d'intelligibilité rendre plus tard la nature intelligible. A quel titre, par quel miracle, à quel moment, l'intelligibilité s'introduira-t-elle dans les choses?

Mais n'insistons pas sur ce point délicat et donnons encore gain

de cause au phénoménisme. A l'origine, un phénomène s'affirme; il existe, c'est pur hasard. Nous ne dirons pas même qu'il est donné, car on demanderait aussitôt d'où et à qui. Il est, nous n'en voulons rien savoir de plus. Mais que peut bien signifier cette formule : il est? Ou elle n'a pas de sens ou elle marque à la fois entre le phénomène et l'être opposition et liaison. Si le phénomène est, c'est que, distinct de l'être, il est néanmoins lié à l'être en l'absence duquel il ne serait pas.

Et, qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit point ici de l'être purement logique, c'est-à-dire d'un concept abstrait que l'hypothèse d'ailleurs rend impossible. Quand on affirme que le phénomène est, on entend dire qu'il existe, à titre de phénomène, d'une existence positive, qui tranche sur le néant qui l'enveloppe comme un jet de lumière sur un fond obscur. Par exemple, si l'on veut qu'un son ou une couleur soit le fait primordial d'où tout dérive, on donne à l'un ou à l'autre une sorte d'individualité dans l'existence, qui, en vertu même de l'hypothèse, se détache du vide ambiant et s'oppose au rien universel. Une note retentit aiguë ou grave; un point lumineux éclate tout à coup dans la nuit. Ce ne sont là que des faits, si vous voulez, mais des faits réels, et non imaginés ou conçus. Pourquoi réels? Parce qu'ils ont part à l'existence, parce qu'en un sens ils vivent. Ils ne sont ni l'être ni le néant, mais fondés sur l'être, ils le manifestent et c'est pour cela qu'ils sont.

Pour que le phénoménisme pût se poser, il faudrait que le phénomène fût détaché en quelque sorte de l'être ou de l'existence et par suite qu'il ne fût pas, car le phénomène, comme tel, c'est la passivité et l'inertie même, ce n'est rien.

Supposons pourtant une fois de plus l'impossible. Une couple de phénomènes existe, inertes l'un et l'autre comme le néant, distincts, on ne sait pourquoi, du néant. Il faut à présent les lier et établir entre eux un rapport, le premier de tous, car sans rapports pas de lois, et sans lois pas de nature. Mais dans une doctrine d'où l'on a exclu l'action, que peut bien signifier l'idée de rapport? Ou elle ne répond à rien de concevable, et le mot qu'on emploie alors n'a pas de sens, ou il faut admettre, lorsqu'on l'emploie, que chacun des termes déjà posés sort de son isolement pour entrer en commerce avec l'autre et réaliser ainsi la relation dont on parle. Cherchera-t on à échapper en soutenant que le rapport n'est lui-même qu'un phénomène? Le problème ne fait alors que se compliquer, car au lieu d'un trait d'union c'est une barrière qu'on vient d'établir entre deux termes déjà indifférents l'un à l'autre. Comment, en effet, un tel phénomène agirait-il au dehors? Il ne possède pas même cette

activité primordiale et essentielle, cette force d'être qui fonde l'existence. Il ne peut donc plus être qu'un obstacle. Isolé par nature, il devient isolant par position.

En vain nous priera-t-on, cette fois encore, de fermer les yeux et de ne pas introduire, sous prétexte d'explication, la loi d'intelligibilité dans la définition du mot rapport. Force nous est de répondre qu'une doctrine, lorsqu'elle se pose, doit avoir une signification précise, et que le moins qu'on puisse faire est de donner aux termes dont on se sert un sens concevable. Pour nos adversaires comme pour nous, l'intelligibilité, sous sa forme la plus générale, est de nécessité absolue. Systématiquement écartée, elle se retournerait contre eux et leur défendrait de dire un mot. — Intelligibilité et causalité, observera-t-on, ne sont pas termes identiques. — D'accord. Mais, allons-nous donc chercher au delà de l'idée de rapport l'action destinée à l'expliquer? L'action, selon nous, est le fond même et la substance de l'idée qu'on exprime quand on parle de rapport. S'il y a rapport entre deux phénomènes, c'est qu'ils se rapportent l'un à l'autre, et, s'il en est ainsi, c'est qu'ils n'ont pas l'absolue inertie qu'on leur prêtait. On va peut-être distinguer le rapport une fois produit et posé du rapport en voie de production, mais, si on le fait, on oublie qu'aucun rapport n'est possible, dans la durée où il apparaît, qu'à la condition de se produire à chaque instant, et qu'alors ce qu'on appelle état n'est plus à chaque instant que l'action qui se réalise.

Faisons une suprême concession. Le rapport est purement adynamique. Par quel changement à vue explique-t-on que les deux termes, isolés d'abord, soient liés ensuite? Si leur essence est d'être isolés, ils le seront toujours, car le temps est inerte et n'entre pas comme donnée dans le problème. On ne prétendra pas, sans doute, qu'au moment où s'est posé le second terme, la dualité aussi s'est posée, et que l'idée d'une dualité enveloppe déjà l'idée de rapport. Il serait aisé de répondre que, multiple dans sa matière, une dans sa forme, la dualité n'a pu commencer d'être que lorsque, entre des termes sans lien, une raison d'unité s'est produite, et que cette raison reste toujours à expliquer. Le terme que nous appelons second vient de se poser, mais non comme second, puisque pour lui-même il est seul encore dans l'existence. Il n'a droit au rang qu'on lui donne que s'il est déjà entré de quelque façon en relation avec le premier, seul aussi et au même sens. Mais c'est précisément cette relation qui est impossible, et qu'on ne supposera pas, eu égard à la nature du phénomène, sans violer le principe de contradiction.

On peut remarquer que, dans la doctrine que nous critiquons, les

fonctions de l'être sont de préférence dévolues, non au phénomène qui passe peu à peu au rang de sujet, mais au rapport qui, d'abord dérivé, devient finalement souverain sous le nom de loi. Est-il exemple plus frappant de la tendance qui nous porte à réaliser des abstractions? Jamais entité vide n'a eu pareille fortune, même au moyen âge. Partie de rien, on l'a vu, la loi ne tarde pas, grâce aux confusions engendrées par le langage, à revendiquer pour elle un commencement d'existence distincte, une ébauche d'individualité; bientôt elle s'affirme avec autant d'assurance que l'être lui-même, et elle devient l'égale au moins du phénomène, jusqu'au moment où, son pouvoir croissant toujours, elle le domine, le plie à ses volontés, et confisque en lui jusqu'à l'existence qu'elle est censée tirer de son sein en le créant.

Que la loi se pose, à l'origine, comme l'expression de la pensée, mais d'une pensée réelle et vivante, rien certes de plus naturel et même de plus vraisemblable, la donnée une fois admise. Elle a alors de qui tenir son autorité, et nul ne s'étonnera que du sein généreux de l'être sortent des idées actives et fécondes qui mettent à la fois vie et ordre dans les faits. Il est une forme du réalisme qui, ne voulant voir dans la nature que l'esprit, efface devant lui jusqu'à la matière. Cette doctrine élevée, qui se croit ou se nomme à tort idéalisme, peut donner pleins pouvoirs à la pensée créatrice; nous n'y trouvons, pour notre part, rien à reprendre, quel que soit d'ailleurs notre sentiment sur le système; mais toute autre, on en conviendra, est la situation du phénoménisme. L'origine aussi bien que le progrès continu de la loi est chez lui sans raison quelconque, et bâtir comme il le fait c'est bâtir en l'air.

Le progrès qu'il imagine a d'ailleurs son excuse dans une loi de l'entendement qui s'impose à la science, mais que la métaphysique ne saurait accepter sans contrôle, la loi d'unité. Au regard de l'esprit, le dualisme du rapport et du phénomène ne peut être qu'apparent et provisoire. Il faut que l'un ou l'autre l'emporte et représente l'absolu. Si le phénomène est maintenu au premier plan, s'il reste seul maître, c'est la diffusion sans limites et l'émiettement universel. Si, au contraire, on le subordonne à la loi, tout doit se condenser graduellement, par l'intermédiaire de formules de plus en plus larges, en une formule unique, enveloppante pour les autres et souveraine. Entre la doctrine attribuée à Protagoras et celle de l'empirisme moderne il n'y a pas de milieu, et comme le second terme de l'alternative est le seul qui soit conforme aux données et au génie de la science, c'est le seul, en définitive, pour lequel on puisse opter.

Quoi qu'il en soit, le phénoménisme est radicalement impuissant à s'affirmer, et s'il s'affirme ce n'est qu'à la faveur d'un malentendu. Pour définir les premières données et poser le système, on convient d'user du langage commun à condition de faire les restrictions nécessaires, mais il est rare qu'on fasse ces restrictions jusqu'au bout. On prend le change, et le réel qu'on devait écarter se glisse inaperçu dans le réseau des propositions.

Ainsi le rapport étroit qui unit l'être et la pensée n'est pas niable. J'ajoute que, sur ce point, le doute même, j'entends le doute réfléchi, est impossible. Comme le phénoménisme, le scepticisme est une gageure perdue à l'avance contre le principe de contradiction. Lui aussi n'existe que de nom, parce que, malgré ses promesses et en dépit de ses prétentions, il pose l'absolu. Le paradoxe paraîtra hardi; pourtant, si, dans le néant où il se retranche, le scepticisme semble devoir échapper à toute atteinte et défier la logique même, il ne peut se fonder que par une affirmation fondamentale, qui est celle que nous avons voulu mettre en lumière et sans laquelle la pensée ne serait pas.

Prenons le système à sa base. Le phénomène existe, voilà son affirmation première. Existe-t-il seul? Ici le doute commence. Si je suis sceptique, je ne dirai ni oui ni non. Par là je me maintiendrai dans l'esprit du système et me mettrai en règle avec mon principe qui m'interdit toute affirmation catégorique.

Je le déclare donc : le phénomène existe, mais, cette formule énoncée, je suis résolu à me taire. On me demande en vain s'il se suffit oui ou non. Je laisse à des esprits plus aventureux le soin de répondre. Décidé à écarter le problème métaphysique, je suspends mon jugement et n'incline d'aucun côté.

Telle est la situation que doit prendre et que prend en effet le sceptique pour éviter de prêter le flanc à l'attaque, mais, quoi qu'il fasse, il ne peut que reculer la difficulté.

Dire : « Je ne veux pas savoir si, oui ou non, le phénomène se suffit, » c'est parler en sceptique et penser déjà en dogmatique. N'est-ce pas dire en effet : « Je sais que dans le cas présent deux alternatives sont seules possibles ; je me dois de n'en affirmer aucune, mais il faut que l'une ou l'autre soit vraie? »

Il le faut sous la garantie du principe de contradiction, car deux hypothèses s'excluent quand l'une est la stricte négation de l'autre.

Ainsi, ou vous affirmez que le phénomène se suffit, et vous êtes *dupe* d'une formule, puisque, en posant le phénomène, vous avez *déjà* et malgré vous posé l'être; ou vous affirmez qu'il ne se suffit *pas*, et de votre propre aveu, l'être existe.

L'être est donc en tout état de cause, et quelle que soit l'hypothèse que vous choisissiez. — Mais si je n'en choisis aucune? — Il est encore, et pour vous-même, dès que vous affirmez que les deux alternatives posées sont les seules possibles et qu'entre elles nul milieu ne se conçoit.

Voilà derrière le *je ne sais* traditionnel un commencement de science très positif. Dans cette lutte serrée, opiniâtre, que se livrent sous nos yeux l'affirmation et le doute, l'être ne s'efface un moment que pour reparaître au travers de négations purement verbales, et sortir imprévu, mais inévitable, des formules qui devaient l'exclure.

Qu'on veuille bien ne pas se laisser troubler par l'apparence légèrement paradoxale de cette critique. Nous la croyons absolument fondée en raison. Du moment où il a posé le phénomène, le sceptique, sans s'en douter, a fait acte de dogmatisme, et dès lors il ne peut plus retourner en arrière. Sur cette pente où il n'a fait que poser le pied, il glisse d'affirmation en affirmation jusqu'à l'absolu.

Il va de soi que nous ne parlons ici que de ce scepticisme historique qui affirme le phénomène et demeure attaché au principe de contradiction. Une autre forme du scepticisme, si elle existe, n'a plus rien à voir avec la critique. Vouloir à l'origine moins que le phénomène, c'est poser le néant d'où rien ne sort, et rejeter le principe de contradiction, c'est renoncer à l'exercice même de la pensée.

Tel qu'il s'est toujours affirmé, le scepticisme, on peut le dire, n'est qu'un cas particulier, non du dogmatisme courant, dont la base est trop étroite, mais de ce dogmatisme profond, le seul essentiel, le seul invincible, qui veut qu'en quelque point, à quelque moment, l'être et la pensée se rencontrent.

S'il rejette comme contradictoires la doctrine du phénomène et celle du doute, un tel dogmatisme, au contraire, est l'allié naturel de la science dont il détermine l'objet propre et dont il circonscrit le domaine, en le distinguant de celui de la réalité et de l'être. Supposons pour un moment que le phénomène soit seul au monde ; les deux domaines aussitôt sont confondus, la distinction de l'absolu et du relatif n'a plus de sens, et la science, mise tout à coup en une sorte d'éblouissant tête-à-tête avec le réel, peut désormais se passer d'interprétations et d'hypothèses. A quoi bon dès lors ses méthodes laborieuses, ses expérimentations délicates, ses calculs et ses recherches? Pourquoi des raisons et des causes? Le premier venu trouve à sa portée et tient dans ses mains le vrai en soi; l'absolu est descendu dans la perception, et, pour connaître l'inconnaissable, il suffit maintenant d'ouvrir les yeux.

En fait, le savant comprend d'instinct qu'il est autre chose au monde

que ce qui se voit et ce qui se touche, et c'est pour cela qu'il insiste si souvent et avec tant de force sur le caractère relatif de ses conceptions. Volontairement il détourne ses regards des régions de l'être, mais c'est pour se dire à lui-même que l'être existe, car autrement il ne nous entretiendrait ni d'apparence ni de rapports. Qu'est-ce en effet que l'apparence, en dehors de la réalité qui l'explique, et qu'entend-on par rapports s'il ne se rencontre nulle part de termes réels pour les créer?

Plus d'une fois on a fait hommage à la science de sa réserve dans l'affirmation et de ce qu'on a appelé sa modestie, en l'opposant aux ambitions parfois intempérantes de sa rivale. L'hommage est mérité, mais peut-être faut-il croire que le sentiment de sa propre conservation explique jusqu'à un certain point le soin qu'elle a toujours pris de s'exclure de l'absolu. La science après tout n'est possible et ses démarches ne s'expliquent que s'il est quelque chose au delà de la science. Confond-elle le réel avec son objet? elle se condamne elle-même et périt.

Certes, pour se mettre en règle avec la loi fondamentale de la pensée, il lui suffirait de faire abstraction du réel. On ne nie pas ce qu'on écarte provisoirement et dans un intérêt de méthode, et ce n'est pas supprimer le tronc que de ne s'occuper que des branches; mais une telle situation, qui déjà la distinguerait avec avantage de la prétendue métaphysique du phénomène, n'est pas exactement celle qu'elle a prise. Elle pose le sensible comme provisoire, puisqu'elle le dépasse, comme relatif, puisqu'elle l'explique, et par là elle rend témoignage à l'absolu.

A ce premier acte de foi instinctive, posé, dès le début, par la science, on peut pressentir que les deux domaines du phénomène et de l'être, encore que distincts, sont unis. L'être en effet doit être tel qu'il explique dans la sphère du phénomène les généralités les plus hautes, et d'autre part, nous le verrons, la science ne peut aspirer à devenir une, qu'à l'aide d'une conception empruntée à la sphère de l'absolu.

Résumons cette première étude.

Si l'on se représente en pensée la suite des considérations qui précèdent, on pourra croire que le résultat, bien qu'important, ne répond pas à l'effort tenté pour l'obtenir, mais la portée d'un principe ne se mesure qu'à ses conséquences, et nous prions le lecteur de les attendre pour le juger. Notre conviction profonde est que le principe de l'affirmation de l'être donne à la métaphysique un fondement et une méthode.

Tel est d'ailleurs le problème que nous aborderons prochainement.

Voici, en attendant, les conclusions qui se dégagent, selon nous, de la présente analyse :

Si le phénomène n'est que par l'être, l'être, loin d'être une chimère, est la réalité même.

Être et action sont synonymes, synonymes aussi phénomène et inertie.

L'être, ou ce qui agit de soi, est absolument, car il possède une existence concentrée en elle-même et autonome.

Au contraire, faute de s'appartenir, le phénomène est relatif.

Ces définitions admises, une remarque s'impose, d'une importance capitale.

L'être est en rapport avec la pensée qui l'affirme, et qui l'affirme comme être et comme absolu.

Quelque chose entre donc dans la pensée qui n'est ni phénoménal ni relatif.

S'il en est ainsi, la loi de connaissance relative n'est pas une règle universelle et sans exception.

Et s'il existe une exception, il suffit de savoir quand et à quelle condition elle a lieu pour qu'une orientation devienne possible et qu'une méthode apparaisse aussitôt comme concevable dans les problèmes du réel.

F. Evellin.

LA DOULEUR MORALE[1]

Il peut paraître étrange, au premier abord, dans un livre consacré spécialement aux sensations internes et à leur étude physiologique, de trouver un chapitre sur la douleur morale. En effet, tous les philosophes, presque sans exception, établissant une séparation radicale entre la douleur physique et la douleur morale, en font deux catégories absolument distinctes. Quelle ressemblance peut-il y avoir entre la douleur d'une coupure et celle qui suit la mort d'un être aimé? Est-il possible d'assimiler la souffrance d'un malade atteint de névralgie à celle du génie qui constate son impuissance à trouver la vérité cherchée?

Et cependant, si au lieu de choisir ainsi les deux termes extrêmes de la série douloureuse, on s'adresse aux termes intermédiaires, en prenant, même au hasard, quelques exemples et en les analysant avec soin, on s'aperçoit bientôt que la distinction n'est pas aussi tranchée qu'on le croirait à un examen superficiel; on ne tarde pas à constater que la douleur physique et la douleur morale ont entre elles de nombreux points de contact et qu'elles présentent des analogies telles qu'en réalité les deux catégories de douleurs ne sont que les deux branches d'un même tronc, les deux espèces d'un même genre.

Quelques faits suffiront pour cette démonstration.

Si nous nous piquons par mégarde avec une aiguille par exemple, nous ressentons presque instantanément une douleur vive, brève, qui disparaît rapidement; mais, malgré cette disparition brusque, nous pouvons reconnaître facilement qu'à la douleur de la piqûre proprement dite s'ajoute un état particulier bien distinct de la sensation physique, état mental caractérisé par un peu d'ennui et d'impatience; cet état est si faible, si fugace qu'il peut passer presque inaperçu; mais il peut être cependant assez marqué et se manifester chez certaines personnes peu endurantes par un mouvement de colère, autrement dit par un phénomène mental évidemment désagréable et

1. Extrait d'un livre qui va paraître prochainement sur *les Sensations internes.*

pénible; il y a donc, à la suite de cette simple piqûre, deux états distincts, un état somatique, pour employer un terme à la mode, sensation de douleur physique, et un état mental, sensation de douleur morale; les deux états peuvent même avoir, suivant les cas, des manifestations musculaires différentes; à la sensation physique correspond le mouvement brusque, machinal, purement réflexe, qui nous fait retirer vivement le doigt; à la sensation de douleur morale correspond le mouvement de colère qui se manifestera chez l'un par un coup de poing sur la table, chez l'autre par un juron, bref par une expression musculaire variable suivant l'individu.

Supposons maintenant, au lieu d'une simple piqûre d'aiguille, brève, instantanée, accidentelle, une série de piqûres successives ou, si l'on veut, une névralgie qui dure un certain temps, on verra peu à peu, à mesure que les douleurs augmentent de durée et d'intensité, s'ajouter à la douleur physique un état mental pénible, désagréable, qu'on ne peut caractériser autrement que du nom de douleur morale, et qui pourra se présenter sous une forme différente suivant les différents sujets. Chez les uns, ce sera de l'humeur, de l'impatience, de l'excitation, de l'énervement; chez d'autres de la colère, chez d'autres encore du chagrin et de la prostration morale. En résumé, dans toute douleur physique même la plus légère, il entre un élément mental particulier, élément qui constitue une douleur morale et qui est l'accompagnement et le concomitant obligé de toute douleur physique.

Je n'ai choisi à dessein que des douleurs physiques relativement légères, peu durables; mais si je prenais des douleurs plus intenses, plus persistantes, la démonstration n'en serait que plus facile. Tout le monde sait quelle influence désastreuse peuvent avoir sur le caractère, sur le moral, sur l'intelligence, les souffrances physiques prolongées, à quel découragement, à quel désespoir elles peuvent conduire et quelles douleurs morales suppose le suicide qui en est fréquemment la conséquence.

Prenons maintenant un autre terme de la série et choisissons un des exemples de douleur morale le plus éloigné de la douleur physique. Je suppose par exemple qu'une affaire sur laquelle nous comptions n'ait pas réussi. Même dans le cas d'une affaire peu importante, pourvu que nous y tenions un peu, la contrariété morale que nous éprouvons et qui pourtant mérite à peine le nom de douleur s'accompagne toujours d'un peu de malaise physique; si c'est au moment de nous mettre à table, notre appétit est diminué; si nous avions en perspective une partie de plaisir, une promenade, nous nous sentons moins en train, moins vigoureux. Pour un degré de contrariété plus

tort, le malaise physique s'accentue; il y a un peu de serrement épigastrique, de la perte d'appétit, du mal de tête, de l'insomnie. Au lieu d'une simple contrariété, que ce soit quelque chose de plus grave, la perte d'une partie de notre fortune par exemple ou la mort d'une personne amie, les douleurs physiques s'exagèrent, la gorge se serre, l'angoisse épigastrique est plus forte, et des réactions douloureuses de nature diverse suivant les sujets, mais surtout de nature viscérale, accompagnent l'état de souffrance morale. Prenons maintenant une des douleurs morales les plus intenses, celle d'une mère qui perd son enfant, les manifestations physiques douloureuses sont plus graves encore et peuvent atteindre un degré inouï d'acuité: tout le système nerveux est atteint; les douleurs physiques et les douleurs morales se confondent dans un inextricable chaos, s'aggravant et s'exaspérant l'une par l'autre.

Nous pourrions prendre ainsi successivement toutes les catégories de douleurs physiques et de douleurs morales et dans toutes, sans exception, nous trouverions ce mélange des deux espèces de sensations, des deux espèces de douleurs. Il y a donc dans toute douleur physique un élément moral, dans toute douleur morale un élément physique, et les deux espèces de douleurs ne se distinguent l'une de l'autre que par la prédominance d'un des deux éléments sur l'autre.

Aussi si l'on prend les termes ou les degrés moyens de la série, on trouve des états dans lesquels les deux éléments sont tellement confondus et à doses tellement égales qu'il est presque impossible de savoir dans quelle catégorie il faudrait les ranger. Dans quel groupe par exemple placera-t-on les douleurs d'un hypocondriaque, les souffrances d'un buveur ou d'un fumeur privés de leur excitant favori?

Si, comme je viens d'essayer de le démontrer, il y a dans toute douleur physique de la douleur morale, dans toute douleur morale de la douleur physique, il n'y a pas lieu de différencier ces deux espèces de douleurs, puisque les éléments qui les composent sont les mêmes et s'y trouvent seulement à des doses différentes. Aussi s'explique-t-on facilement comment les deux espèces de douleurs ont les mêmes effets, les mêmes modes d'expression et les mêmes manifestations. Je ne puis que renvoyer sur ce point aux livres de Darwin et de Mantegazza sur l'expression des émotions.

Cherchons maintenant à pénétrer plus loin dans l'analyse de la douleur morale.

Puisque nous nous trouvons en face de deux éléments, un élément physique et un élément moral, nous devons étudier à part ces deux éléments et chercher quelle est leur origine, quelles sont leurs causes et, s'il est possible, quelle est leur nature.

L'élément *douleur physique* a été étudié précédemment; je n'ai pas à y revenir. Je rappellerai seulement que l'analyse de la douleur physique nous a conduit à ramener la sensation douloureuse qui a son siège dans les centres nerveux sensitifs à trois origines ou mieux à trois états de ces centres.

1° L'activité d'un centre nerveux sensitif peut être augmentée outre mesure, soit que l'intensité de l'excitation soit trop forte, soit que l'excitabilité du centre sensitif au moment de l'excitation soit trop considérable, soit enfin que son activité soit trop prolongée; à cette suractivité fonctionnelle exagérée correspond une première forme de douleur, *douleur de fatigue*.

2° L'activité d'un centre sensitif peut être arrêtée brusquement à un moment donné; il y a là un phénomène d'arrêt ou d'inhibition sur lequel j'ai assez insisté dans les chapitres précédents. A cet arrêt brusque de l'activité du centre sensitif correspond une deuxième forme de douleur, *douleur d'arrêt* ou *d'inhibition*.

3° Un centre sensitif peut rester inactif pendant un certain temps; si cette inactivité se prolonge trop longtemps, il survient un état particulier, douloureux quand il acquiert une certaine intensité, et qui n'est que l'exagération du besoin ou du désir; *douleur de besoin* ou *douleur d'inaction*.

Dans les conditions ordinaires, les centres sensitifs sont surtout excités par des irritations partant soit de la périphérie, soit d'un point quelconque des conducteurs nerveux; mais les douleurs peuvent aussi, comme nous l'avons vu, être produites par des causes centrales, situées dans l'encéphale même et agissant directement sur les centres sensitifs; tels sont : l'état du sang, certaines substances toxiques et, en dernier lieu, des excitations qui partent d'autres centres encéphaliques.

Je n'ai pas besoin ici d'insister sur ces faits; ils sont d'observation journalière et mentionnés par tous les auteurs qui se sont occupés de ces questions. J'en ai parlé du reste dans les chapitres précédents et j'aurai occasion d'y revenir plus loin.

Comment maintenant se produit *l'élément moral* de la douleur? L'analyse minutieuse des faits nous conduit aux conclusions suivantes.

Les émotions, les perceptions, les idées concrètes et abstraites, en un mot toutes les manifestations émotives et intellectuelles ont pour condition l'activité de centres nerveux encéphaliques, qu'on peut appeler centres psychiques, centres qui se superposent aux centres sensitifs proprement dits et qui mettent en œuvre les données fournies par ces centres sensitifs. Je laisse de côté ici la question de

l'existence propre et indépendante des centres émotifs, question dont j'ai parlé à propos des sensations émotionnelles.

L'activité de ces centres psychiques s'exerce évidemment d'après les mêmes lois fondamentales que celles des autres centres nerveux; elle est soumise aux mêmes conditions physiologiques et peut être favorisée ou troublée par les mêmes causes. Nous devons donc retrouver dans ces centres les trois états que nous avons trouvés dans les centres sensitifs.

Nous aurons donc :

Des douleurs de fatigue, par suractivité fonctionnelle;

Des douleurs d'arrêt, par interruption brusque d'activité;

Des douleurs d'inaction ou de besoin, par suite d'inactivité prolongée.

Quelques exemples feront comprendre les trois modes de production de douleur morale dans ces centres.

Prenons d'abord un calculateur, un comptable, je suppose, qui passe une partie de sa journée à faire des additions. Il y a certainement dans cette opération un grand nombre de centres nerveux en activité, mais le fait importe peu pour notre démonstration. Au bout d'un certain temps de calcul, il survient un état de fatigue intellectuelle distincte du mal de tête physique qui l'accompagne presque toujours et qui fait que ses additions ne se font plus aussi facilement, qu'il se trompe quelquefois; en un mot, il y a chez lui douleur morale de fatigue.

Je suppose maintenant que pendant qu'il est en train de faire son addition, que tout marche régulièrement et qu'il est tout à fait à son affaire, un choc, un bruit intense, une question malencontreuse viennent brusquement le distraire et couper le fil de ses idées, à cet arrêt brusque correspond un état mental désagréable qu'on peut exprimer par le mot de déception, surprise, etc.

Enfin je suppose que du jour au lendemain on le mette à la retraite, il éprouvera pendant quelques jours à l'heure où il se met habituellement à son bureau une sorte de malaise, d'inquiétude, d'ennui qui lui feront dire parfois : Tiens! mon bureau me manque!

Un autre exemple dans une sphère intellectuelle plus élevée. Voilà un philosophe habitué à creuser les problèmes les plus ardus de la science et de la métaphysique, à méditer sur ce qu'il y a de plus abstrait dans la connaissance humaine.

Il arrive un moment où son esprit fatigué se refuse à le suivre et il est obligé de constater qu'il y a une limite aux forces intellectuelles comme aux forces physiques; il s'arrête épuisé et est obligé de laisser reposer son cerveau et d'interrompre sa méditation.

Il poursuit un problème abstrait, il entrevoit ou il croit entrevoir, comme dans un brouillard léger, la lueur, pâle encore, de la vérité, de cette vérité qu'il cherche depuis si lontemps et qui va enfin apparaître à ses yeux; vain espoir; au moment où il croit l'atteindre, il s'aperçoit qu'il n'a devant lui que le néant, l'obscurité, la nuit, l'abîme de Pascal; sa méditation, son raisonnement sont arrêtés brusquement non par une cause extérieure, mais par la faiblesse même de son intelligence, par l'impuissance de son génie.

Des exigences de famille, des convenances sociales l'ont arraché pour quelque temps à ses pensers habituels. Le voilà lancé dans les banalités des conversations courantes, dans les futilités des papotages mondains, dans le tourbillonnement des paroles inutiles; il essaye bien pendant quelque temps de faire bonne figure et de se mettre *à la hauteur*, il tente quelques timides incursions dans ce domaine auquel il est si foncièrement étranger, mais son besoin d'abstraire, de méditer le reprend peu à peu; ce besoin devient tout à fait impérieux; il y cède enfin et quelques monosyllabes purement réflexes viennent seuls révéler sa présence, pendant que son esprit, se détachant de tout ce qui se dit autour de lui, poursuit obstinément son idée.

Dans les exemples que je viens de donner et spécialement dans le dernier, il s'agit de souffrances purement intellectuelles et cependant en les analysant on y retrouverait encore, quoique à faible dose, cet élément physique qui accompagne toujours une douleur morale. Dans la fatigue intellectuelle, ce sera la douleur de tête; dans l'arrêt brusque de l'activité mentale, ce sera le choc physique, palpitation, malaise, oppression, céphalalgie, qui accompagne la déception morale, et quelquefois ce choc physique peut conduire presque à la folie; qu'on se rappelle l'exemple de Pascal; enfin, l'inaction prolongée détermine, en même temps que le besoin intellectuel, un état d'impatience nerveuse, d'agitation musculaire, en un mot une réaction physique plus ou moins pénible jusqu'à ce que le besoin d'activité intellectuelle soit satisfait.

Mais ces souffrances intellectuelles sont l'exception. Prenons un exemple plus commun de douleur morale. Nous apprenons, je suppose, la mort d'une personne qui nous est chère, d'une mère, d'un enfant. C'est là malheureusement ce qui se présente chaque jour et ce que chacun de nous connaît par expérience. Et à mesure que nous avançons en âge, cette douloureuse expérience se répète et s'accroît. *Vivre, c'est survivre*, a dit un auteur, et plus nous allons, plus nous reconnaissons la réalité de cette triste et mélancolique pensée.

Nous sommes en plein courant d'activité vitale; nous nous occupons tranquillement de nos travaux, de nos affaires ou de nos plai-

sirs; le cours de notre vie suit son trajet normal, régulier, sans secousses; rien ne trouble la sérénité de notre existence. Tout à coup, dans ce calme qui nous paraît tout naturel et auquel on s'habitue si facilement, éclate la triste nouvelle, arrive la dépêche qui nous apprend la mort d'une mère, d'un enfant. Au moment où ce coup vous frappe, toutes les actions physiques et psychiques sont arrêtées brusquement et comme enrayées par un frein puissant, il semble que la vie va vous manquer, les yeux se troublent, le cœur et la respiration s'arrêtent, la gorge se serre et ne peut plus avaler, la bouche ne peut articuler un son, les jambes fléchissent; puis, après ce premier moment de stupeur physique qui ne pourrait se prolonger sans compromettre l'existence, toutes les fonctions reprennent, mais avec des caractères qui révèlent la perturbation profonde du système nerveux et le bouleversement général de l'organisme, avec tout le cortège habituel des douleurs intenses.

Que s'est-il passé? Un mot, une phrase ont suffi pour détraquer ce mécanisme cérébral si parfait tout à l'heure et où tout marchait si bien.

C'est que ce mot, cette phrase ont réveillé en nous tout un monde de souvenirs liés à notre existence tout entière et au plus intime de notre être. Cette mère que nous avons perdue, c'est toute notre enfance qui nous revient; ce mot, le premier que nous avions bégayé, c'était pour nous tout un symbole, c'étaient nos premiers pas dans la vie, nos premiers désirs, nos premières peines et aussi nos premiers bonheurs; c'était toute cette période de notre existence, subitement remémorée, dans laquelle tous nos actes, toutes nos sensations, toutes nos pensées se rattachaient à l'être qui nous soignait, nous protégeait, nous aimait et que nous venons de perdre. Nous nous apercevons alors qu'il n'y a pas, pour ainsi dire, d'acte cérébral, de pensée qui ne nous la rappelle par quelque côté, pas de souvenir qui ne réveille son souvenir, que mille fils invisibles, et dont nous avions à peine conscience, la rattachaient à tout notre être et que ces fils viennent d'être brisés à jamais.

Que veut dire tout cela en langage physiologique? Une grande partie de nos acquisitions, sensations, perceptions, émotions, idées, etc., nous viennent de notre enfance et principalement de notre première enfance et ce sont précisément les acquisitions fondamentales qui constituent, avec les aptitudes héritées, la base de toute notre vie morale et intellectuelle; tous ces souvenirs sont liés intimement à une autre série de souvenirs, à ceux des objets qui nous entouraient au moment où nous les avons acquis et plus encore à celui des personnes au milieu desquelles nous vivions; ainsi telle

idée, tel fait historique, telle date, fait revivre immédiatement dans l'esprit la circonstance qui a été autrefois son origine, sa cause ou un de ses accompagnements. C'est ainsi que la date de la mort du duc d'Orléans ramène irrésistiblement dans mon esprit la vue du port de Rouen et de l'endroit de ce port où j'appris cette nouvelle en me promenant avec mon père. On peut dire en réalité que les souvenirs d'enfance, quand ils sont fortement ravivés, mettent en jeu tous les centres encéphaliques, car il n'y a peut-être pas un de ces centres qui n'ait un résidu provenant de cette époque de notre vie. De là le bouleversement qui se produit en nous, et le chaos cérébral qui résulte de l'excitation simultanée de tous ces centres; de là le retentissement de cette excitation sur tout l'organisme, tout le système nerveux se trouvant peu à peu envahi par l'excitation, car c'est une loi en physiologie nerveuse que dès qu'un centre nerveux est fortement excité, l'excitation s'irradie aux centres voisins.

En résumé, l'élément moral de la douleur a son origine dans les centres psychiques, et l'état dans lequel ces centres sont placés par la cause directe qui a agi sur eux réagit à son tour sur les autres centres, centres sensitifs, centres moteurs, pour éveiller l'élément physique et les manifestations expressives de la douleur.

Cet élément moral de la douleur peut avoir son point de départ, comme nous l'avons vu, soit dans les émotions, ce qui est le cas le plus commun, soit dans les centres intellectuels, ce qui est le cas le plus rare, et, d'une façon générale, les réactions des douleurs émotives sont beaucoup plus intenses et plus violentes que les réactions des douleurs purement intellectuelles. L'amour, sous toutes ses formes, la jalousie, les passions de toutes sortes font bien autrement de victimes que l'idée du devoir, le sentiment du beau ou la recherche de la vérité.

Si, comme on vient de le voir, il n'y a pas, entre la douleur physique et la douleur morale, la différence de nature généralement admise, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait des caractères qui les distinguent l'une de l'autre, à part même la prédominance de tel ou tel élément.

Ces caractères sont les suivants :

1° En premier lieu, la cause diffère en général. La cause immédiate de la douleur morale est une émotion, une idée, un souvenir. La cause immédiate de la douleur physique est une altération de l'activité nerveuse par une cause extérieure ou organique. Mais cette loi générale souffre de nombreuses exceptions. Une cause morale, la tension d'esprit, la suggestion, peuvent déterminer d'emblée une douleur physique; une piqûre légère à peine douloureuse pourra

déterminer chez certaines femmes nerveuses une terreur folle, incompréhensible. Il faut remarquer du reste que les excitations venues du dehors ou de l'intérieur de l'organisme ne peuvent arriver aux centres psychiques qu'après avoir traversé les centres sensitifs proprement dits.

2° Dans la douleur physique, l'élément physique précède l'élément moral; dans la douleur morale, l'élément moral est primitif et l'élément physique consécutif; en résumé, l'ordre de succession varie dans les deux catégories de douleurs.

3° En général, les douleurs morales sont plus persistantes que les douleurs physiques et survivent à la cause qui a produit la douleur. Cette différence s'explique facilement. Dans la douleur physique, quand la cause de la douleur disparaît, la douleur disparaît avec elle et il succède à cette disparition un sentiment de plaisir qui fait bien vite oublier la douleur passée. Tous ceux qui ont souffert savent quelle sensation délicieuse on éprouve quand on cesse tout à coup de souffrir après des heures d'intolérables douleurs. Dans la douleur morale au contraire, il n'en est pas de même; la cause qui a produit la douleur ne cesse pas si vite; elle persiste ordinairement; tout n'est pas fini avec la mort de l'être aimé et avec la première explosion de la douleur; tous les souvenirs, toutes les pensées qui se rapportaient à l'être perdu ne sortent pas d'un coup de l'esprit; tout le mécanisme cérébral, disposé en vue d'un certain mode d'activité, est à refaire et à réorganiser de nouveau; c'est toute une vie à changer, de nouvelles habitudes à prendre et il faut un temps bien long parfois pour que le desarroi cérébral fasse place à l'ordre et au calme. Mais ce qui cause surtout la persistance des douleurs morales, c'est le sentiment de l'*irréparable*, qui est au fond de presque toutes ces douleurs, c'est l'idée que tout est perdu, sans espoir. La mère qui sait qu'elle ne reverra plus l'enfant qu'elle a vu mourir dans ses bras, l'artiste qui s'aperçoit qu'il ne pourra jamais réaliser l'idéal qu'il a rêvé, l'inventeur dont la découverte est traitée de folie, le poète dont les vers, qu'il croit inspirés, ne provoquent que le rire, le penseur qui cherche la vérité et ne trouve que le doute, le chrétien qui voit sombrer sa croyance et sa foi, ont tous ce sentiment de l'irréparable, du perdu sans retour, qui ne laisse après lui que le néant et le désespoir.

Comment comprendre maintenant l'évolution de la douleur morale dans l'individu et dans la série des êtres?

Chez les enfants, les rudiments de la douleur morale se montrent dès les premiers temps de la naissance; mais c'est encore bien vague et à peine perceptible; tout au plus l'enfant indique-t-il par

la gamme ascendante et l'intensité croissante de ses cris une sorte d'impatience quand le besoin de téter devient plus impérieux et n'est pas satisfait immédiatement; peu à peu l'élément moral de la douleur prend plus d'importance et se développe chez lui à mesure que se développent les sentiments affectifs et les émotions; quant aux douleurs d'ordre intellectuel, leur apparition ne se fait que beaucoup plus tard.

Chez les animaux inférieurs, il n'y a pas à parler de douleur morale. Celle-ci ne peut se montrer qu'avec l'apparition des instincts et spécialement de l'instinct sexuel et de l'instinct maternel. En effet l'instinct sexuel et l'instinct maternel, qui n'en est qu'une dérivation, contiennent en germe toutes les émotions et toutes les passions. Je ne puis que renvoyer sur cette question à ce que j'ai dit des sensations émotionnelles dans un précédent chapitre. La douleur morale a dû se montrer chez l'animal le jour où le mâle a perdu sa femelle, où la femelle a vu périr ses petits. On sait à quelle intensité peut atteindre cette douleur morale dans certaines espèces, le chien par exemple. Enfin, certaines douleurs intellectuelles peuvent même exister chez quelques animaux : le chien qui rentre la queue basse après avoir manqué le gibier, l'éléphant qui se venge au bout de plusieurs mois de l'injure qui lui a été faite, le mâle qui se retire honteusement après sa défaite à la suite d'un combat contre un rival heureux, l'animal captif qui tombe dans une mélancolie profonde qui se termine souvent par la mort, le chef du troupeau auquel on a enlevé la sonnette dont il était si orgueilleux, l'oiseau qui se tient à distance avec méfiance à la vue d'un fusil, le perroquet désappointé auquel on a donné une noix vide, nous représentent autant d'exemples de sentiments douloureux ou pénibles dans lesquels l'élément intellectuel joue certainement un rôle essentiel.

Est-il besoin d'essayer de donner une classification des douleurs morales? Cette classification ressort de ce qui a été dit précédemment. Au point de vue de leur cause, on peut les diviser en *douleurs émotionnelles* et *douleurs intellectuelles;* au point de vue de leur nature, je les classerais en *douleurs de fatigue*, *douleurs d'arrêt*, *douleurs de besoin ou d'inaction*, et les développements dans lesquels je suis entré plus haut me dispensent d'insister plus longuement sur ce point. Cependant le tableau suivant, quelque incomplet qu'il soit et quelque discutable qu'il puisse être, permettra de fixer les idées

Douleurs de fatigue.	Douleurs d'arrêt.	Douleurs d'inaction.
Fatigue intellectuelle.	Surprise désagréable.	Attente.
Indolence.	Désappointement.	Incertitude.
Langueur.	Déception.	Impatience.

Douleurs de fatigue.	Douleurs d'arrêt.	Douleurs d'inaction.
Abattement.	Confusion.	Anxiété.
Découragement.	Honte.	Irritation.
Accablement.	Doute.	
Ennui.		
Chagrin.		
Torpeur morale.		
Prostration.		
Désespoir.		

Enfin il est un certain nombre d'états mixtes qui ne peuvent entrer dans aucune classification et dans lesquels ces trois éléments e la douleur morale entrent à doses variables : telles sont les dou-urs du repentir, du remords, de la jalousie, de l'envie, etc. Je ne uis que les indiquer ici, l'étude des émotions et des passions ne rentrant pas dans le cadre de ce livre [1].

H. Beaunis.

1. M. Ribot, dans une très intéressante leçon sur la *douleur morale* (Cours de psychologie expérimentale du Collège de France du 27 décembre 1888), a donné une classification des douleurs morales basée sur la classification des états intellectuels d'Herbert Spencer. Cette leçon étant inédite, je ne puis que la mentionner ici, tout en exprimant le regret que l'auteur ne l'ait pas publiée. Je puis dire cependant qu'il arrive aux mêmes conclusions que l'auteur de cet rticle, à savoir qu'il n'existe pas de séparation entre la douleur physique et la ouleur morale et que les deux douleurs ne sont que les deux espèces d'un ême genre.

H. B.

L'ÉVOLUTION PHONÉTIQUE DU LANGAGE

Dans le numéro d'octobre dernier de la *Revue philosophique*, M. B. Bourdon a traité, en s'aidant surtout des travaux de l'école allemande de la nouvelle grammaire, mais avec beaucoup d'indépendance de jugement et en apportant un contingent d'idées personnelles souvent fort différentes de celles des auteurs qu'il se plaît à citer, l'intéressante question de l'évolution phonétique du langage.

Notre ingénieux et savant collaborateur reconnaît pourtant que son étude ne résout pas le problème auquel elle est consacrée. Il va même jusqu'à dire, en concluant, que « les causes véritables du changement phonétique sont encore, si on excepte les causes ethnologiques, mal établies ». Or, ce sont ces causes qu'il importe surtout de connaître pour asseoir sur elles une théorie définitive du développement du langage, au moins en ce qui concerne les sons, ou l'étoffe dont il est fait; et, sans prétendre non plus donner le dernier mot de la question, nous aimons à croire qu'en la reprenant au point où M. Bourdon l'a laissée, nous ne ferons pas une œuvre dépourvue d'intérêt pour les lecteurs de la *Revue* qui savent combien tout ce qui touche au langage, touche en même temps à la psychologie dans ses parties pour ainsi dire les plus concrètes et les plus accessibles.

Mais avant d'aborder l'évolution phonétique même, dont il s'agirait d'essayer de mettre les causes en lumière, nous voudrions revenir en quelques mots sur la question connexe des lois phonétiques; car nous avons, en ce qui les concerne, à présenter quelques observations qui compléteront utilement, nous l'espérons, celles que M. Bourdon a déjà fait valoir sur le même sujet.

I

On entend généralement par lois phonétiques les causes générales qui sont censées diriger telles ou telles séries données de changements

phonétiques. La raison en vertu de laquelle, par exemple, le digamma a disparu en grec dans les dialectes autres que l'éolien, est le point de départ d'une loi phonétique. Or les lois phonétiques ainsi conçues sont, comme l'a très bien vu M. Bourdon, d'origine essentiellement individuelle [1]. Il est inadmissible que le fait particulier de prononciation qui consistait à ne plus laisser entendre le digamma se soit produit en Grèce au même moment chez plusieurs individus différents; il y aurait eu là une sorte d'épidémie dialectique dont on n'a jamais, que nous sachions, constaté d'exemple et à laquelle il serait difficile d'assigner une cause rationnelle. Mais une conséquence forcée de l'origine individuelle des lois phonétiques, c'est que la propagation de leurs effets ne saurait résulter que de l'imitation. On *peut* supposer, et nous aurons à revenir sur ce point, que la première personne qui n'a plus prononcé le digamma y était contrainte par une nécessité physiologique, mais on *doit* admettre que la multitude de ceux qui ont fini par faire de même n'avaient d'autre raison pour cela qu'un usage remontant directement ou indirectement à l'*auteur* de la prononciation nouvelle. C'est donc pour celui-ci seulement et dans l'hypothèse, très vraisemblable d'ailleurs, que la particularité phonétique dont il a été l'initiateur tient à un état spécial des organes de la voix, qu'il y a *loi*, au sens que le mot a reçu en philosophie et dans les sciences naturelles. Pour tous les autres il n'y a qu'usage, ou habitude contractée par suite d'imitation, bien loin qu'il y ait loi, et même loi absolue, comme l'ont affirmé les néo-grammairiens. Que sous l'effet de circonstances favorables, telle ou telle loi phonétique *particulière* ait vu généraliser ses effets par l'usage, d'une manière plus ou moins complète, au sein d'un groupe social homogène, c'est ce qu'il serait puéril de nier; mais il est plus puéril encore de prétendre que la propagation s'en est faite d'une manière absolument générale et sans laisser place à aucune exception. En fait et pour reprendre l'exemple déjà cité, la coutume de laisser tomber le digamma s'était propagée même dans les pays de dialecte éolien, mais sans s'étendre encore à tous les cas à l'époque d'où datent les documents qui nous restent de ce dialecte. Il est infiniment probable qu'il en a été de même dans les régions où l'on parlait le dialecte attique et que, si nous en possédions des témoignages remontant par exemple au IXe siècle avant notre ère, nous y constaterions, comme dans l'éolien du VIe ou du Ve siècle, des traces sporadiques de la présence du digamma. Il en est des cou-

1. Cf. notre *Origine et philosophie du langage*, p. 187, où la même théorie se trouvait déjà exprimée.

tumes phonétiques comme de toutes les autres; non seulement elle laissent subsister plus ou moins longtemps à côté d'elles des usage auxquels elles tendent à se substituer, mais le champ qu'elles en brassent est sans limites bien fixes et renferme souvent des îlots o elles n'ont pas pénétré : autant de causes pour que l'ancienne pro nonciation persiste dans une plus ou moins grande mesure et du rant un espace de temps plus ou moins long auprès de l'ancienne.

Objectera-t-on que la transition d'un son ancien à un son nou veau s'est effectuée, comme le disent les néo-grammairiens et comm le répète avec eux M. Bourdon, par nuances infinitésimales, de sor que, quand il s'est trouvé achevé, le changement avait pénétré depu longtemps sous des formes de plus en plus voisines du type défini dans toutes les parties du groupe social où il était destiné à s'im planter? Nous remarquerons d'abord que, même dans cette hypo thèse peu compatible d'ailleurs, ce nous semble, avec l'origine ind viduelle des variations phonétiques, rien n'empêche la coexistenc des formes anciennes auprès des nouvelles. Mais ce n'est qu'un hypothèse que ne soutiennent ni les faits, ni la logique; car on n voit pas, par exemple, que le lambdacisme comporte les degrés don on nous parle; et, à un autre point de vue, pour que l'auteur d'une variante phonétique fasse école en quelque sorte, il faut que la variante qu'il a créée soit nettement perceptible et toute autre chose qu'une nuance infinitésimale du son primitif.

Mais si la variation phonétique est, comme tout usage, susceptible ou non d'être adoptée et dans une plus ou moins large mesure par l'entourage immédiat ou médiat de l'individu chez lequel elle prend naissance, pour celui-ci, nous le répétons, c'est une *loi* physiologique dont l'empire sur lui s'exerce, par conséquent, d'une manière absolue et mécanique. La personne, en effet, qui lambdacise prononce *l* pour *r* sans qu'il lui soit possible de faire autrement, et toutes les fois que l'occasion s'en présente. N'avons-nous pas là l'indication de la cause, ou tout au moins d'une cause, du changement phonétique; et ne résulte-t-elle pas d'un état particulier, constitutionnel ou accidentel, des organes?

Une chose bien certaine, c'est que plusieurs changements phoné tiques ont cette cause pour origine. Nous avons déjà parté du lamb dacisme; à l'époque où la tribu aryenne au sein de laquelle s'es développé le zoroastrisme était encore unie au noyau central et primi tif de la race indo-européenne, l'état physiologique d'où découle c vice de prononciation n'avait pas encore réussi à propager dans l langue commune la variante du *r* (*l*) à laquelle il a donné naissance dans l'Inde, aux temps védiques, le *l* existait, mais il était relative

ment rare encore, et on le voit dans le sanscrit des époques postérieures se substituer souvent à un ancien *r* dont témoigne le *Rig-véda*. Même phénomène de propagation du *l* en Égypte. En Chine, il a fini par supplanter complètement son antécédent *r*.

Le défaut de prononciation analogue qui consiste à faire entendre *t* pour *k* est très probablement le point de départ des nombreux changements du même genre qu'on constate dans les langues indo-européennes et particulièrement en grec où, comme on le sait, plusieurs racines ont une double forme caractérisée par l'alternative d'une finale gutturale et d'une finale dentale (σφαγ et σφαδ, dans σγαγή et σφάζω).

Enfin le zézaiement à sa première étape est évidemment l'origine de la transformation en sifflante de l'ancienne gutturale dans les mots comme *citoyen*, *cimetière*, etc.

Les palatales ou chuintantes (*ch*) dérivent de leur côté, en sanscrit, en allemand, en français, etc., des gutturales; et ici encore ce sont bien sûrement des défauts de prononciation individuels qui ont été le point de départ de la transformation.

D'ailleurs, de même qu'un état particulier des organes de la voix a eu pour effet la création de nouveaux sons, il a eu pour conséquence inverse la perte de sons anciens. On a vu qu'en Chine le lambdacisme avait fini par triompher du *r*, et le même fait se manifesterait depuis longtemps dans nos langues, si les lois phonétiques étaient absolues pour d'autres que ceux chez qui elles prennent naissance. Mais les anciennes aspirées indo-européennes ont été moins favorisées que la vibrante; elles étaient déjà presque complètement perdues en latin, et les langues romanes n'en conservent pour ainsi dire plus de traces.

Un grand nombre de variations phonétiques n'ont donc, à en juger par des faits bien constatés, d'autre raison d'être qu'une particularité de la prononciation de tel ou tel individu occasionnée par la disposition spéciale de son appareil vocal; et nous ne croyons pas faire abus de l'analogie en posant en fait que, jusqu'à preuve contraire, on est autorisé à les rapporter toutes à cette même cause [1].

II

Maintenant et en considérant ce point comme acquis, nous

1. Si l'on objecte qu'on ne voit plus de nos jours de créations phonétiques, la raison en est facile à donner : la fixation absolue des sons de chaque mot par l'éducation grammaticale a rendu à peu près impossible la brusque substitution d'un son nouveau à un son déjà existant.

pouvons envisager la question sous un autre aspect et nous demander s'il existe quelque rapport entre les différents états physiologiques qui ont abouti à la création des changements phonétiques, en vigueur; ou, autrement dit, si en phonétique les lois particulières sont dominées par une loi générale.

Il est bon de constater d'abord que tous les états physiologiques capables de produire des changements dans la prononciation de tel ou tel individu n'ont pas fait souche de variantes; les seuls changements qui correspondaient à des aptitudes plus ou moins latentes chez le commun des hommes avaient chance d'être adoptés, ce qui excluait en dernière analyse les anomalies réelles et les monstruosités.

Les remarques suivantes contribueront surtout à fixer nos idées sur la question :

1° La plupart des changements phonétiques sont les mêmes dans tout le groupe des langues indo-européennes.

Ainsi, pour les voyelles, changement de *a* en *e;*

de *o* en *u* (*ou*);

de *e* en *i;*

et d'une manière générale des longues en brèves.

Pour les consonnes :

chute de *s* (ou de *n*) initial d'un groupe de consonnes;

assimilation de deux consonnes contiguës;

transformation des gutturales en chuintantes;

rhotacisme de *s;*

lambdacisme de *r;*

désaspiration des aspirées;

adoucissement des fortes, etc.

2° Les changements phonétiques spontanés et bien constatés se font en général moyennant un effort musculaire moindre que celui qu'exige le son primitif.

Cette observation est en parfaite harmonie avec ce que nous avons vu plus haut relativement à l'origine *sûre* de certains changements phonétiques. Le lambdacisme (*l* pour *r*), le dentalisme (*t* pour *k*), le zézaiement (chuintantes pour gutturales, et sifflantes pour chuintantes) sont des particularités de prononciation que les adultes qui en sont affectés ont en commun avec les enfants. La cause évidente en est une faiblesse musculaire dans certaines parties des organes de la voix. L'homme qui lambdacise nécessairement est, eu égard à celui qui ne lambdacise que volontairement, c'est-à-dire qui prononce *l* ou *r* *ad libitum*, comme le portefaix incapable de charger sur ses épaules un poids supérieur à 50 kilogr. auprès de son camarade

qui peut porter 100 kilogr., mais aussi et à plus forte raison 50. En matière phonétique, les faibles, ou ceux qui ne pouvaient que le moins, ont fatalement créé les variantes; tandis que les forts, qui pouvaient à la fois le plus et le moins, ont saisi avec empressement l'occasion d'une moindre fatigue qui leur était offerte par l'exemple des faibles.

Il en résulte que tous les changements phonétiques spontanés ont ce caractère commun d'avoir pour cause première un effort musculaire moindre que celui requis pour l'émission du son dont ils procèdent, dans la mesure où les aptitudes vocales plus ou moins latentes, communes à la plupart des hommes, permettent ces changements.

Si l'on s'étonnait que l'éducation naturelle de la voix humaine fût ainsi en quelque sorte l'œuvre des infirmes, il conviendrait de rappeler qu'il en est absolument de même pour l'éducation de la main qui s'est faite aux dépens de sa force musculaire, comme on le voit par la dextérité de celle de la femme ou du musicien instrumentiste aux doigts grêles, comparée à la rudesse inhabile, mais vigoureuse, de la main du terrassier ou du laboureur.

Le jeu et l'économie des forces physiologiques se traduisent encore dans le langage par des effets très curieux qui consistent, non plus dans la création de sons faibles auprès des sons forts, mais dans la substitution instinctive de ceux-là une fois créés à ceux-ci, dans des conditions que nous allons examiner.

Rappelons tout d'abord que les sons dont la réunion compose un mot exigent, pour que l'unité d'un mot donné soit mise en relief auprès de celle des autres mots d'une même phrase, d'être énoncés d'une manière continue : quelle que soit la longueur du mot, la voix le prononce sans pause de la première lettre à la dernière. Il en résulte une somme de dépense musculaire d'un seul jet, proportionnelle en même temps au nombre des sons qui composent le mot prononcé et à l'intensité de chacun d'eux. C'est ainsi que, d'une manière générale, les dérivés et les composés nécessitent une dépense musculaire dans la prononciation plus grande que celle dont il est besoin pour les mots primitifs ou pour les mots simples. Tel est, par exemple, pour le premier cas, le latin *sculptura* auprès de *sculptor*, et, pour le second, *conficio* auprès de *facio*, et *iners* auprès de *ars*.

Or, comme il est facile d'en juger par la comparaison de ces mots entre eux, et comme on pourrait le montrer par une infinité d'autres semblables empruntés à toutes les langues d'origine indo-européenne, les dérivés et les composés présentent en général, eu égard

au primitif ou au simple, un ou plusieurs sons dont l'intensité s'est affaiblie en passant des seconds dans les premiers. Il en est ainsi de l'*o* de *sculptor* devenu *u* dans *sculptura*, de l'*a* de *facio* devenu *i* (probablement par l'intermédiaire *e*) dans *conficio*, et de l'*a* de *ars* devenu *e* dans *iners*. Parfois, dans des cas analogues, c'est une consonne au lieu d'une voyelle qui a fait les frais de l'affaiblissement; exemples : *luendus* dérivé de *luent-* (dans *luent-is*, etc.), *vorago* dérivé de *vorac-* (dans *vorac-is*), où *t* et *c* se sont affaiblis ou adoucis en *d* et *g*.

La cause de ces changements phonétiques est visible : la somme de force continue requise pour la prononciation des mots primitifs ou des mots simples s'accroissant nécessairement pour celle que nécessitent les dérivés et les composés, les organes éprouvent alors une tendance instinctive à économiser aux dépens de l'intensité de tel ou tel son une partie du supplément d'effort qu'ils ont à fournir pour la prononciation de l'ensemble de ceux qui composent les mots allongés par la dérivation ou la composition. Il se produit alors une sorte de compensation ou d'équilibre entre l'effort musculaire (et par conséquent ses effets) nécessité dans le premier cas et celui que réclame le second. Il faut ajouter que les changements phonétiques qui résultent de cette compensation, n'aboutissent pas en général à la création de sons nouveaux (bien que quelques-uns puissent devoir leur origine à de telles circonstances), mais simplement à la substitution à des sons forts de sons faibles apparentés (comme l'*u* à l'*o* ou l'*e* à l'*a*) déjà existants.

La plus grande partie, sinon la totalité des modifications phonétiques que l'on constate dans les langues indo-européennes, peuvent être rapportées aux deux causes qui viennent d'être indiquées et que nous rappelons :

1° Défaut des organes entraînant l'émission et l'adoption de sons nouveaux généralement plus faibles que les anciens;

2° Allongement des formes verbales ayant pour effet la substitution de sons faibles aux sons forts.

L'une et l'autre de ces causes aboutissent d'ailleurs à la règle suivante :

Tout changement phonétique s'effectue moyennant le passage d'un son fort à un son faible.

Il suffit pour en constater la justesse de se rappeler que toutes les lois phonétiques importantes des langues indo-européennes : assimilation sous ses différentes formes, traitement de la sifflante en grec et en latin, rhotacisme, lambdacisme, dentalisme, abaissement du diapason vocalique, etc., sont des affaiblissements.

L'affaiblissement est donc le phénomène général qui préside aux transformations phonétiques du langage.

III

Faut-il revenir maintenant à cette fameuse question du caractère absolu des lois phonétiques, qui a donné lieu à tant de discussions byzantines et qui semble s'obscurcir dans la mesure même où on la discute davantage? Il est bon de dire qu'outre la subtilité des arguments invoqués de part et d'autre, elle a de commun avec celles qui ont donné lieu aux querelles théologiques du Bas-Empire d'être devenue la base de théories que des écoles se sont fondées pour défendre et qui constituent toute leur raison d'être. Allez maintenant persuader à celle-ci ou à celle-là qu'elle est dans l'erreur et qu'elle doit brûler ce qu'elle a adoré! Il faudra bien y venir pourtant, car la vérité finit toujours par prévaloir. Mais au train où les choses vont, il y en a encore pour longtemps. Comment ne pas le craindre quand on voit un des plus intelligents défenseurs du caractère absolu des lois phonétiques, M. V. Henry, déclarer [1] qu'il maintient plus que jamais la « formule suivante de conciliation » qu'il proposait déjà il y a trois ans : *Au point de vue de la méthode du linguiste, traiter toutes les lois phonétiques comme si elles étaient constantes*, ENCORE BIEN QUE DANS LA PRATIQUE ON NE PUISSE DÉMONTRER QU'ELLES LE SOIENT? Ce qui signifie en bon français que la « méthode du linguiste » est antérieure et supérieure aux faits. Malgré la fermeté de son attitude, nous serions bien curieux de savoir ce que M. Henry trouverait à répondre à la formule inverse : *Traiter toutes les lois phonétiques comme si elles étaient inconstantes, d'autant plus que dans la pratique on les trouve telles.*

On voit que si la logique avait voix au chapitre le problème serait bientôt résolu. Mais quand l'aura-t-elle?

En attendant, pour quiconque observe les faits et raisonne sans parti pris, il ne saurait y avoir d'absolues, comme nous l'avons dit plus haut, que les lois phonétiques individuelles : tout le reste n'est qu'imitation directe ou indirecte, c'est-à-dire résultat de l'éducation ou de l'usage.

Mais admettrait-on le principe cher à M. Henry et à l'école de la nouvelle grammaire, qu'il serait impossible encore en bonne logique d'adopter les conséquences dont cette école a fait son *credo*. Indi-

1. *Revue critique*, n° du 5 novembre 1888.

quons celle-ci : dans un dialecte donné du grec ancien comme l'attique, si l'on croit trouver l'application de deux lois phonétiques parallèles, il faut nécessairement que les faits que l'on serait tenté de rapporter à l'une d'elles résultent d'une contamination analogique; ainsi les doublets βάθος et βένθος, πάθος et πένθος ne peuvent dériver d'un même antécédent, ce qui supposerait l'exercice simultané de deux lois phonétiques différentes agissant dans des conditions identiques. Or βένθος et πένθος sont, quant au radical, conformes à la plupart des formations des neutres en *os*, et seuls réguliers; donc βάθος et πάθος présentent des formations artificielles d'après l'analogie de βαθύς et de ἔπαθον.

Les déductions de ce genre sont constantes dans la nouvelle école; s'en servir est ce qu'on appelle user des bonnes méthodes; les négliger c'est faire acte d'oubli des principes sévères et des sages procédés dont il n'est plus permis désormais de s'écarter sans encourir une juste défiance, etc., etc.

Il faut remarquer qu'elles supposent, d'après l'exemple donné, que tous les matériaux linguistiques que nous possédons sous le nom d'attique — tous sans exclusion — résultent, eu égard au proto-grec, de transformations dues à l'exercice de lois phonétiques constantes, ou des fameuses contaminations analogiques en question (autrement βάθος et πάθος pourraient être réguliers).

Or voici qu'un adepte et des plus zélés, M. J. Psichari, sans avoir l'air de se douter du coup mortel qu'il porte à la doctrine, nous fait voir que pareille hypothèse est inadmissible. A la suite d'une enquête très minutieuse qu'il a faite personnellement dans différentes localités où l'on parle le grec moderne, et en particulier dans l'île de Chio, il est obligé de convenir, d'une part, que « la pureté de langage (c'est-à-dire le développement linguistique basé exclusivement sur le jeu de lois phonétiques tout à fait constantes) qu'on est obligé d'admettre à l'origine, ne peut avoir existé que dans une communauté dérobée à toute influence extérieure »; et, secondement, que cette pureté n'existe dans aucun des lieux qu'il a visités. Il ajoute, il est vrai : « Nous ne pouvons pas affirmer à l'heure actuelle *qu'il ne se trouve pas de villages* dans ces conditions (de pureté idéale)[1]. » La seule chose sûre en tout ceci, c'est que personne n'en a jamais vu jusqu'à ce jour, et M. Psichari pas plus que d'autres.

Du reste, M. Henry dans le compte rendu, qu'il a donné à la *Revue*

1. J. Psichari, *Quelques observations sur la phonétique des patois et leur influence sur les langues communes*. Dans la *Revue des patois gallo-romains*, nos 5 et 6, 1888.

critique (n° du 5 novembre 1888), de l'article de M. Psichari, reconnaît volontiers lui-même combien l'espoir de celui-ci est chimérique. Il déclare très justement qu' « on peut dire que, dès qu'une langue pure commence à exister, elle commence aussi à se mélanger; car il n'y a de langue *absolument pure que celle de l'individu* ». Seulement, pourquoi ajouter tout de suite après : « Mais là, encore une fois, n'est pas la question »?

Comment? si le moindre village ne contient pas une langue pure, c'est-à-dire si, à la langue pure. ou à peu près pure, des plus anciens habitants, langue transmise par l'usage aux habitants actuels, se sont mêlés des éléments étrangers empruntés au voisinage et purs eux aussi eu égard à leur lieu d'origine, mais qui, par ce mélange même, ont donné naissance à une langue éclectique ou composite, vous trouvez que cela importe peu au point de vue de la doctrine d'après laquelle vous voyez des contaminations analogiques (entendons par là des modifications partielles et produites sur place) dans tout ce qui n'est pas supposé appartenir à la langue pure!

En admettant le caractère disparate de la langue de la plus petite bourgade, M. Henry doit l'admettre *a fortiori* pour une langue parlée dans toute une province comme l'Attique; et si βένθος était la forme pure pour Athènes même, comment m'empêcher d'admettre à mon tour que βάθος ne fût la forme pure pour Colone, par-exemple, ou tout autre dème de la contrée [1]? Non seulement il n'y a aucune nécessité à voir une contamination analogique (qu'il *est toujours impossible* de prouver), dans l'une ou l'autre de ces formes, mais l'explication qui consiste à en rendre compte par leur création indépendante et dans des milieux différents dont les formes linguistiques en se mêlant et s'échangeant ont fini par produire un dialecte commun, est conforme à l'expérience constante et n'encourt, ce semble, aucune objection logique sérieuse.

On ne saurait donc trop répéter que la question est là même où M. Henry ne veut pas la voir. C'est à ce point de vue seulement que le principe de la constance des lois phonétiques a de l'importance pratique. En théorie, ce principe, est-il besoin de le dire, n'intéresse guère que les abstracteurs de quintessence. Mais l'importance en devient réelle, capitale même, si on part du principe pour poser en fait que dans une langue donnée tout ce qui n'est pas *pur* est

1. Il importe de remarquer que βάθος est dans un rapport phonétique avec βένθος identique à celui qui existe entre τατός et le latin *tentus*. Ce rapport permet d'affirmer que les deux variantes grecques peuvent être considérées comme équivalentes entre elles, et qu'en tout cas leur coexistence en vertu d'un processus naturel n'a rien de surprenant et de fondamentalement irrégulier.

le fruit d'une prétendue contamination analogique. Les lois de l'évolution du langage et toute l'étymologie nécessiteront des explications différentes, il est facile de le voir, selon que l'on admettra plusieurs milieux générateurs, d'où un amalgame de formes *toutes faites* qui constituent les langues communes[1]; ou, pour l'établissement de ces langues, une seule poussée naturelle de formes pures mêlées à des formes altérées en quelque sorte artificiellement et partiellement.

Mais c'est précisément parce qu'on a beaucoup édifié sur cette dernière conséquence qu'il est si difficile de se mettre d'accord quant à la portée du principe dont elle découle. Il en coûte d'avouer qu'on a perdu sa peine et son temps et qu'il faut recommencer sur de nouveaux frais. Et pourtant avec de la bonne volonté et de la bonne foi combien il serait aisé de s'entendre, puisque tout le monde paraît reconnaitre que c'est de l'individu seul que partent les modifications phonétiques du langage.

PAUL REGNAUD.

1. Il suffit de parcourir le *Dictionnaire* de M. Godefroy et d'en comparer les formes avec celles qui leur correspondent dans Littré pour voir que le français n'a pas d'autre origine. « Dans notre langue, le mélange des formes dialectales est quelquefois tel, dit M. Clédat (*Nouvelle gram. hist. du français*, p. 35), qu'on hésite à déterminer celles qui appartiennent au français propre. Ajoutez que ce qu'on appelle le français propre n'est pas la langue d'une ville déterminée, mais celle d'un pays assez étendu (l'Ile-de-France), *et doit résulter de la fusion de parlers locaux,* qui, d'ailleurs, ne pouvaient pas différer beaucoup l'un de l'autre. »

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Émile Beaussire. Les Principes du Droit. 1 vol. in-8°, vi-427 p. Paris, F. Alcan, 1888.

Dans *les Principes de la Morale*, dont je rendais compte ici même il y a deux ans, M. Beaussire promettait de donner bientôt un volume sur *les Principes du Droit :* le voici; et c'est, à mon sens, le meilleur de ses ouvrages. Je suis un peu en retard pour en parler; mais ce livre n'est pas de ceux qui ne peuvent point attendre. Bien qu'il éclaire nombre de questions actuelles, l'actualité est pour peu dans l'intérêt qu'il offre. Le moment n'est pas prochain où les problèmes de droit naturel seront si bien et si unanimement résolus par l'opinion, qu'il soit superflu de se référer, pour y voir clair, à un ouvrage qui les pose philosophiquement et les discute à la lumière des principes.

Principes de la Morale, Principes du Droit, la symétrie n'est parfaite que dans les titres. Le *droit* est chose morale s'il en fut, aussi bien que le *devoir*, dont il n'est pour ainsi dire que l'autre face. Les principes du droit ne sauraient donc être ailleurs que dans les principes mêmes de la morale, pour M. Beaussire tout particulièrement, selon qui le droit repose uniquement sur le devoir. Il s'ensuit que ce volume, bien que d'un caractère tout général encore et hautement théorique, n'est pourtant, et ne pouvait être qu'une déduction du précédent. Ce ne sont pas les principes derniers du droit qu'on nous donne ici (nous les avions déjà), c'est la première application de ces principes : c'est une division générale des droits, avec la ferme indication de la manière dont ils s'enchaînent entre eux et découlent du devoir. En d'autres termes, et il faut s'en féliciter, c'est une philosophie du droit, heureusement dégagée de ces discussions métaphysiques qu'il est impossible d'éluder en morale pure, mais qu'il y a tant d'intérêt pratique à ne pas rouvrir sans nécessité.

M. Beaussire, qui évite sagement de les rouvrir, aurait même pu, selon nous, s'abstenir complètement d'y faire allusion. Car la métaphysique divise des gens qui peuvent s'accorder sur le droit, et le premier soin de ceux qui traitent ces questions de philosophie pratique, où l'accord est relativement facile, devrait être d'écarter tout ce qui peut y faire obstacle. Il serait si bon terrain sur lequel

le consensus des bonnes volontés ne fût point subordonné à l'unité de croyances métaphysiques, unité qu'on ose de moins en moins espérer! M. Beaussire est de ceux qui voient « dans les idées métaphysiques et religieuses, non le fondement, mais le couronnement des idées morales ». Raison de plus pour élaborer sa doctrine du droit sans autre souci que de la rendre inébranlable, indépendamment du couronnement dogmatique qu'elle peut d'ailleurs comporter. C'est bien, au fond, ce qu'il a voulu, mais non sans « affirmer hautement, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée, ses convictions spiritualistes ». Or, cela était-il bien nécessaire? Ces convictions de l'auteur, qui ne les connaît, et qui en doute? Affirmées une fois de plus, elles ne convertiront pas ceux qui ne les partagent point, et ne donneront à ceux qui les partagent qu'une satisfaction assez inutile.

« Convictions spiritualistes », est-ce là d'ailleurs une expression en elle-même parfaitement déterminée? Il y a plus d'une manière de l'entendre. Le droit, comme le devoir, est chose spirituelle : croire au droit, c'est croire à un idéal; mais, est-il besoin pour cela de souscrire à une profession de foi sur l'âme, sa nature et sa destinée, sur la cause et la fin de toutes choses? Et s'il n'est pas besoin, pour admettre, pour sentir vivement le droit, d'avoir son siège fait sur tous les problèmes métaphysiques, pourquoi risquer de décourager les *agnostiques*, en leur donnant à penser que notre théorie du droit n'est pas faite pour qui ne serait pas acquis à tout notre *credo?* De plus en plus, pour mon compte, les professions de foi métaphysique m'apparaissent comme l'intime secret des consciences, la grande affaire d'un chacun, sans doute, mais une affaire où nul ne peut penser pour d'autres : c'est pourquoi, à mon sens, on ne saurait en être trop sobre. Il y a comme un léger manque de discrétion à les multiplier plus qu'il n'est strictement nécessaire. Même celles auxquelles je serais le plus près d'adhérer me gênent un peu, comme ces confidences trop intimes qu'on reçoit sans les avoir provoquées. Je me dis aussi tout bas que l'exemple qu'on donne en imprimant où elle n'a que faire une profession de foi qui m'agrée, d'autres s'en autorisent pour remplir sans rime ni raison leurs ouvrages des déclarations inverses, si vulgaires et si déplaisantes à rencontrer. M. Beaussire m'excusera de faire ces remarques à propos de lui; mais quelle meilleure occasion pourrais-je prendre, qu'un livre qui ne souffre d'ailleurs aucunement du léger travers que je signale, œuvre d'un maître qui, par caractère et par situation, est l'homme du monde le moins suspect de vouloir faire sa cour à quelqu'un. La critique malicieuse, en effet, a pu quelquefois reprocher à d'autres d'abuser des professions de foi pour avancer leurs affaires. On ne craint pas, avec lui, de paraître donner dans ces grosses et injurieuses insinuations, qui seraient simplement ridicules. Chacun sait qu'il ne demande ni n'attend rien de personne, qu'il ne cherche à contenter que lui-même, et que, s'il était homme à dépasser d'un *iota* sa pensée, ce serait dans le sens des causes vaincues.

M. Beaussire s'est fait un autre devoir de franchise d'avertir que l'ouvrage qu'il publie aujourd'hui renferme trois chapitres retranchés de son livre sur *la Liberté dans l'ordre intellectuel et moral*, et un chapitre de sa thèse, depuis longtemps épuisée, sur *le Fondement de l'obligation morale*. Comment ne pas applaudir à cet exemple de probité littéraire? On est si mal impressionné quand on découvre qu'un auteur a, sans le dire, fait de ces aménagements dans son œuvre, transporté dans un nouvel ouvrage des pièces qui lui ont déjà servi dans un autre! Et pourtant, dans ce cas particulier, les emprunts étaient si naturels, ils ont été d'ailleurs l'objet d'un remaniement si complet, qu'on regretterait presque, comme excessif, le scrupule délicat auquel M. Beaussire a obéi. On a peur que quelque lecteur superficiel, en lisant dans la préface cette déclaration, rapprochée de la précédente, ne se figure connaître assez l'ouvrage et n'avoir rien de neuf à en attendre. Voilà qui serait fâcheux, car rien ne serait plus injuste et plus faux. M. Beaussire, sans doute, est resté lui-même dans cet ouvrage : un esprit mûr et consistant ne se change pas pour étonner ses lecteurs; et c'est justement parce que, de sa part, cela allait de soi, qu'il eût pu se dispenser de nous le dire. Mais en restant lui-même, il s'est singulièrement renouvelé : sur les principes moraux qu'on lui connaît, il a édifié une théorie du droit parfaitement élaborée et remarquablement solide, neuve en cela même, plus neuve encore par la discussion, lumineuse à la fois et subtile, approfondie, complète, magistrale, de nos droits les plus essentiels.

Un tel travail est si utile, à mes yeux, que je ne sais si la philosophie française en a beaucoup produit depuis longtemps d'une valeur aussi réelle, dont l'importance pratique soit aussi grande, et le succès autant à souhaiter. Parler aux hommes de leurs droits avec cette force et cette précision, c'est à la fois les entretenir de ce qu'ils ont le plus à cœur et prendre le meilleur biais pour leur faire entendre sur leurs devoirs les vérités les plus hautes. On répète souvent aujourd'hui que la grande affaire, dans la crise morale que nous traversons, serait de ramener les gens au sentiment de leurs devoirs, sans leur parler tant de leurs droits, dont ils ne sont que trop pénétrés; mais c'est là une grande naïveté. Le droit et le devoir sont deux faces d'une même chose, la justice dans les relations sociales. Le droit en est la face agréable à regarder, le devoir en est la face austère. A quoi bon s'efforcer et comment se flatter de faire aimer la justice, en la présentant uniquement sous son aspect rébarbatif? La voie inverse est plus pratique et plus sûre. Chacun prête l'oreille volontiers à ce qu'on lui apprend de ses droits; mais comme mes droits sont aussi les vôtres, et que vos droits font mes devoirs envers vous, il est impossible, en fait, de bien comprendre le droit sans devenir par cela même plus familier avec le devoir. Écrire sur le droit, après avoir écrit sur le devoir, c'est présenter les questions de morale sous un autre jour, plus clair pour le commun des hommes, ce qui oblige d'autant plus à être précis et

pratique et à ne pas donner des mots pour des raisons. Je ne vois guère quel plus grand service on pourrait rendre, que d'écrire sur le droit un livre excellent qui se fasse lire.

M. Beaussire souhaite pour le sien surtout deux sortes de lecteurs : les élèves en droit et les élèves en philosophie. Il y a tant d'écart parfois entre le droit écrit et le droit naturel ; il entre dans le premier tant d'éléments plus ou moins impurs dont le second tâche de s'affranchir, qu'on peut se demander si l'étudiant en droit, plongé comme il l'est dans le contingent, voué aux explications historiques, et pour qui les faits législatifs et judiciaires seront toujours, après tout, les meilleures raisons, est un lecteur spécialement préparé à goûter un traité de droit naturel. S'il le goûte, il en sera un meilleur esprit, sans doute, mais non peut-être un meilleur jurisconsulte. Rien n'est toutefois plus désirable, je l'avoue, pour les honnêtes gens qui seront ses justiciables, s'il doit être un jour magistrat, et pour le pays, s'il doit être à son tour législateur.

Pour l'élève en philosophie, au contraire, nul doute n'est possible. A ne le prendre que pour ce qu'il est, pour un jeune homme qui achève ses études et dont l'éducation va prendre fin, qui sera demain membre d'une société policée et citoyen d'un pays libre, on cherche en vain quelle partie de la philosophie lui pourrait être plus utile que celle qui l'initie d'une façon à la fois si élevée et si pratique à la vie sociale. Il est à peine croyable à quel point notre enseignement philosophique, là même où il est le meilleur, laisse souvent à désirer sous ce rapport. Dans une pratique déjà longue, je n'ai pas obtenu une fois sur vingt d'un candidat au baccalauréat une réponse correcte à cette question : « Qu'est-ce que le droit? » et très souvent je n'ai pu obtenir aucune réponse quelconque, d'élèves d'ailleurs suffisants ou même bons. Il semble que la question les déconcerte, soit qu'on l'ait négligée dans les cours comme trop facile apparemment, soit qu'on ait passé trop vite, comptant sur le bon sens et l'habileté de chacun pour transposer au besoin en termes de droit ce que la tradition classique veut qu'on présente plutôt en termes de devoir. Mais, devoir ou droit, toutes les fois qu'on pose une question bien déterminée de morale pratique, on constate presque invariablement une pauvreté de notions et une maigreur de réponses, qui n'est égale, je crois, dans aucune autre partie du programme. A peine tire-t-on d'un bachelier, à cet égard, ce que donnent couramment aujourd'hui les enfants sortant de l'école primaire. Quelque optimisme qu'on y mette, et quelque confiance complaisante qu'on veuille avoir dans le développement ultérieur des esprits par l'effet éloigné et indirect de la culture classique, il est difficile, on l'avouera, d'être satisfait d'un tel état de choses. L'année de philosophie pourrait être, je n'en doute pas, quant à moi, employée d'une façon plus fructueuse pour la préparation à la vie, sans préjudice d'aucune sorte pour l'élévation de la culture. Ce ne serait pas, en effet, une préoccupation basse ni platement utilitaire, que celle de faire des esprits

habitués à penser et à se gouverner par principes dans toutes les affaires de la vie; et j'ai toujours éprouvé que l'étude approfondie des choses de la morale, était au premier rang parmi celles qui sont propres à exercer « l'esprit de finesse ». J'envisagerais sans une ombre de crainte pour l'esprit et le caractère français, le cas où la métaphysique et la discussion des systèmes, renvoyées en partie à l'enseignement supérieur, ou simplement réduites dans la pratique à une place plus mesurée, ainsi que le programme le permet, laisseraient aux professeurs le temps de méditer à loisir et d'élucider avec leurs élèves les questions agitées dans le livre de M. Beaussire. Il y aurait là de quoi exercer autant qu'il convient leurs aptitudes dialectiques, sans les ennuyer ni risquer de leur faire aucun mal. Ils s'en trouveraient bien, au contraire, et comme élèves et surtout dans la suite : la classe de philosophie serait plus vivante qu'elle ne l'est, et le fruit qu'on en retire moins douteux. Cela, toutefois, à une condition : c'est que le professeur, aimant lui-même ces questions et s'y étant fait une opinion ferme (chose d'ailleurs plus facile qu'en métaphysique), y appliquât la méthode convenable, les fît discuter par les élèves, au lieu d'en faire matière à leçons dogmatiques, mais dirigeât ces libres discussions avec autant de gravité et de sûreté que de souplesse, pour les empêcher de dégénérer en jeu et de tomber dans la sophistique.

L'ouvrage de M. Beaussire comprend, après une introduction qui a pour objet de déterminer la nature et les bornes du droit naturel, trois livres, qui traitent : le premier, de la théorie générale du droit; le second, du droit public, et le troisième, du droit privé. Donnons un aperçu de cet imposant ensemble, en notant çà et là les points qui nous ont le plus intéressé, mais sans entreprendre sur aucun une discussion explicite, qui ne pourrait être un peu serrée sans demander à elle seule plus de place que nous n'en avons.

Dans l'introduction, l'auteur examine d'abord la conception de l'état de nature et celle du contrat social; il détermine l'objet et les divisions de la sociologie, et dégage l'idée du droit naturel, en distinguant avec soin, de l'étude des phénomènes sociaux tels qu'ils s'offrent, celle des relations sociales telles qu'elles devraient être. Entre le droit naturel et la politique il trace sans trop de peine une ligne de démarcation, qui reste nette encore entre le droit et l'économie politique, malgré des questions communes, comme celle de la propriété, mais qui l'est beaucoup moins entre le droit naturel et la morale. Là, pour le dire franchement, M. Beaussire me paraît se donner une peine assez inutile pour trouver une différence radicale où il n'y en a vraiment pas de telle, et voir « deux sciences » distinctes où il n'y a que deux branches d'une même science. Peine inutile? non peut-être tout à fait; car ce qu'il veut dire est très juste et importe infiniment dans la pratique. Son idée est qu'il faut distinguer avec Kant les *devoirs de droit* et les *devoirs de vertu* et que si, par les premiers, qui font son objet propre, le droit

pratique et à ne pas donner des mots pour des raisons. Je ne vois guère quel plus grand service on pourrait rendre, que d'écrire sur le droit un livre excellent qui se fasse lire.

M. Beaussire souhaite pour le sien surtout deux sortes de lecteurs : les élèves en droit et les élèves en philosophie. Il y a tant d'écart parfois entre le droit écrit et le droit naturel; il entre dans le premier tant d'éléments plus ou moins impurs dont le second tâche de s'affranchir, qu'on peut se demander si l'étudiant en droit, plongé comme il l'est dans le contingent, voué aux explications historiques, et pour qui les faits législatifs et judiciaires seront toujours, après tout, les meilleures raisons, est un lecteur spécialement préparé à goûter un traité de droit naturel. S'il le goûte, il en sera un meilleur esprit, sans doute, mais non peut-être un meilleur jurisconsulte. Rien n'est toutefois plus désirable, je l'avoue, pour les honnêtes gens qui seront ses justiciables, s'il doit être un jour magistrat, et pour le pays, s'il doit être à son tour législateur.

Pour l'élève en philosophie, au contraire, nul doute n'est possible. A ne le prendre que pour ce qu'il est, pour un jeune homme qui achève ses études et dont l'éducation va prendre fin, qui sera demain membre d'une société policée et citoyen d'un pays libre, on cherche en vain quelle partie de la philosophie lui pourrait être plus utile que celle qui l'initie d'une façon à la fois si élevée et si pratique à la vie sociale. Il est à peine croyable à quel point notre enseignement philosophique, là même où il est le meilleur, laisse souvent à désirer sous ce rapport. Dans une pratique déjà longue, je n'ai pas obtenu une fois sur vingt d'un candidat au baccalauréat une réponse correcte à cette question : « Qu'est-ce que le droit? » et très souvent je n'ai pu obtenir aucune réponse quelconque, d'élèves d'ailleurs suffisants ou même bons. Il semble que la question les déconcerte, soit qu'on l'ait négligée dans les cours comme trop facile apparemment, soit qu'on ait passé trop vite, comptant sur le bon sens et l'habileté de chacun pour transposer au besoin en termes de droit ce que la tradition classique veut qu'on présente plutôt en termes de devoir. Mais, devoir ou droit, toutes les fois qu'on pose une question bien déterminée de morale pratique, on constate presque invariablement une pauvreté de notions et une maigreur de réponses, qui n'est égale, je crois, dans aucune autre partie du programme. A peine tire-t-on d'un bachelier, à cet égard, ce que donnent couramment aujourd'hui les enfants sortant de l'école primaire. Quelque optimisme qu'on y mette, et quelque confiance complaisante qu'on veuille avoir dans le développement ultérieur des esprits par l'effet éloigné et indirect de la culture classique, il est difficile, on l'avouera, d'être satisfait d'un tel état de choses. L'année de philosophie pourrait être, je n'en doute pas, quant à moi, employée d'une façon plus fructueuse pour la préparation à la vie, sans préjudice d'aucune sorte pour l'élévation de la culture. Ce ne serait pas, en effet, une préoccupation basse ni platement utilitaire, que celle de faire des esprits

habitués à penser et à se gouverner par principes dans toutes les affaires de la vie; et j'ai toujours éprouvé que l'étude approfondie des choses de la morale, était au premier rang parmi celles qui sont propres à exercer « l'esprit de finesse ». J'envisagerais sans une ombre de crainte pour l'esprit et le caractère français, le cas où la métaphysique et la discussion des systèmes, renvoyées en partie à l'enseignement supérieur, ou simplement réduites dans la pratique à une place plus mesurée, ainsi que le programme le permet, laisseraient aux professeurs le temps de méditer à loisir et d'élucider avec leurs élèves les questions agitées dans le livre de M. Beaussire. Il y aurait là de quoi exercer autant qu'il convient leurs aptitudes dialectiques, sans les ennuyer ni risquer de leur faire aucun mal. Ils s'en trouveraient bien, au contraire, et comme élèves et surtout dans la suite : la classe de philosophie serait plus vivante qu'elle ne l'est, et le fruit qu'on en retire moins douteux. Cela, toutefois, à une condition : c'est que le professeur, aimant lui-même ces questions et s'y étant fait une opinion ferme (chose d'ailleurs plus facile qu'en métaphysique), y appliquât la méthode convenable, les fît discuter par les élèves, au lieu d'en faire matière à leçons dogmatiques, mais dirigeât ces libres discussions avec autant de gravité et de sûreté que de souplesse, pour les empêcher de dégénérer en jeu et de tomber dans la sophistique.

L'ouvrage de M. Beaussire comprend, après une introduction qui a pour objet de déterminer la nature et les bornes du droit naturel, trois livres, qui traitent : le premier, de la théorie générale du droit; le second, du droit public, et le troisième, du droit privé. Donnons un aperçu de cet imposant ensemble, en notant çà et là les points qui nous ont le plus intéressé, mais sans entreprendre sur aucun une discussion explicite, qui ne pourrait être un peu serrée sans demander à elle seule plus de place que nous n'en avons.

Dans l'introduction, l'auteur examine d'abord la conception de l'état de nature et celle du contrat social; il détermine l'objet et les divisions de la sociologie, et dégage l'idée du droit naturel, en distinguant avec soin, de l'étude des phénomènes sociaux tels qu'ils s'offrent, celle des relations sociales telles qu'elles devraient être. Entre le droit naturel et la politique il trace sans trop de peine une ligne de démarcation, qui reste nette encore entre le droit et l'économie politique, malgré des questions communes, comme celle de la propriété, mais qui l'est beaucoup moins entre le droit naturel et la morale. Là, pour le dire franchement, M. Beaussire me paraît se donner une peine assez inutile pour trouver une différence radicale où il n'y en a vraiment pas de telle, et voir « deux sciences » distinctes où il n'y a que deux branches d'une même science. Peine inutile? non peut-être tout à fait; car ce qu'il veut dire est très juste et importe infiniment dans la pratique. Son idée est qu'il faut distinguer avec Kant les *devoirs de droit* et les *devoirs de vertu* et que si, par les premiers, qui font son objet propre, le droit

naturel « pénètre dans la morale », il s'en distingue profondément en ce qu'il est indépendant du bien et de la vertu, objets essentiels de la morale. « Non seulement, dit-il, la morale ne révèle pas le droit, mais les considérations qui lui sont propres peuvent obscurcir ou fausser le sentiment du droit... Lorsqu'on apporte dans l'étude du droit des préoccupations toutes morales, il en résulte une tendance à chercher dans le bien seul la condition du droit, à n'admettre que la liberté du bien, à repousser avec horreur la liberté du mal... Or il faut mettre le droit à l'abri de ces assauts qui lui sont livrés au nom de la morale et qui sont souvent d'autant plus dangereux qu'ils sont l'effet des sentiments les plus respectables. » Rien de mieux; mais cela revient à dire que le droit n'est qu'une partie de la morale, et non qu'il est toute autre chose. De ce qu'au-dessus des devoirs de justice, il y a les devoirs de perfection; de ce qu'on doit être juste même envers des gens très imparfaits, et respecter la liberté même chez ceux qui en usent mal, pourvu qu'en manquant à leurs devoirs ils ne violent pas les droits d'autrui, — s'ensuit-il que le droit ne rentre pas tout entier dans la morale? Elle le déborde, mais elle l'embrasse. Il en est la partie la plus positive, la plus scientifique, si l'on veut; mais pourquoi vouloir à tout prix en faire quelque chose d'autre, « une science à part »? Quels éléments entre-t-il donc dans cette science, qui ne soient essentiellement moraux? M. Beaussire définit les droits des individus « leurs titres généraux et permanents pour obtenir certains devoirs ». Si je comprends bien cette formule (qui n'est pas des plus heureuses par la forme, et qui, vu son importance, eût mérité peut-être un soin plus attentif de la part d'un écrivain ordinairement si châtié), elle veut dire que le droit n'est autre chose que le caractère sacré des personnes libres, ce qui les rend inviolables les unes aux autres et les oblige mutuellement dans leurs rapports entre elles. Mais personnalité, liberté, respect (respect dû à la personne libre uniquement, comme le dit Kant, parce qu'elle est responsable et sujette du devoir), si ce n'est pas là toute la morale, c'en est à coup sûr une partie.

On dit : « La morale ne révèle pas le droit. » Je l'accorde, en ce sens que la morale, n'étant rien en dehors des notions du devoir et du droit, n'y préexiste point et par suite n'a pas à les révéler; je l'accorde encore en ce sens, que le droit révèle le devoir plus souvent peut-être et plus clairement que le devoir le droit; mais si l'on voulait dire que la morale ne comprend pas l'étude du droit et que celle-ci ne tire pas de celle-là toute sa lumière, je ne pourrais ni souscrire à une telle proposition, ni surtout voir comment elle se concilie avec la doctrine de M. Beaussire. A vouloir prouver trop il n'y a jamais d'avantages.

La théorie générale du droit, qui occupe le premier livre, tient en trois chapitres : Fondement du droit; Division du droit; Le droit naturel et le droit positif. — Le fondement du droit n'est ni l'utilité particulière, ni le besoin individuel, ni l'intérêt social, ni l'ordre de fait établi de temps immémorial dans les sociétés humaines; ce n'est ni l'éga-

lité, quoiqu'elle soit une condition du droit, ni la liberté seule, quoiqu'elle en soit le principal « contenu », ni même la dignité de la personne humaine. Le fondement du droit, c'est le devoir. L'auteur, il est vrai, avait commencé par le nier, de peur qu'on ne l'entendit mal et qu'on ne voulût refuser le bénéfice du droit à ceux qui ne font pas tout leur devoir; mais « si le droit, par définition, est, chez celui que le possède, un titre pour imposer à autrui certains devoirs, quel autre titre que ses propres devoirs une personne peut-elle avoir pour empiéter sur la liberté d'une autre personne, son égale dans l'ordre moral? Si on nous doit quelque chose, c'est à nos devoirs qu'on le doit... La loi morale implique des garanties générales qu'elle doit assurer à chacun de ses sujets et que par conséquent ils doivent s'assurer entre eux... C'est dans ces garanties que consistent proprement les droits de l'homme; ils embrassent tout ce que chacun a besoin de faire et de posséder pour accomplir librement la loi morale... La raison du droit, c'est l'intérêt moral, c'est la garantie du devoir. » Il peut « aller jusqu'à l'abus, dans une mesure à déterminer », parce que le devoir, dont il est la condition et la garantie, implique une large liberté; mais s'il n'est pas étroitement réglé, il est toujours « consacré par le devoir » et ne peut l'être que par lui.

Pour la division des droits, M. Beaussire préfère, à la division classique en droits parfaits et droits imparfaits, celle qui pose en face du *droit au respect* le *droit à l'assistance*. « Le premier consacre notre personne, c'est-à-dire notre vie, notre liberté, notre honneur, il consacre aussi notre propriété, c'est-à-dire les choses que nous possédons légitimement et qui, par leur union avec notre personne, participent à son inviolabilité. Les objets auxquels s'applique le second sont ceux qui nous sont dus dans l'intérêt de nos devoirs, pour nous aider à les accomplir. » Le droit à l'assistance, on le sait, est nié énergiquement même par des moralistes qui proclament le devoir d'assistance. Ils craignent l'excès des exigences et l'audace sans mesure des revendications. M. Beaussire est d'autant plus à louer pour le ferme sang-froid avec lequel il envisage la question, et pour l'entrain éloquent qu'il met à soutenir ce droit décrié. Les exemples qu'il prend sont de valeur inégale : peut-être n'y a-t-il pas grand'chose à tirer du commun instinct qui prête au bienfaiteur un *droit* à la reconnaissance de l'obligé, car il n'est pas prouvé que le mot droit ici soit pris au sens fort. En revanche, « les parents tombés dans le dénuement ont droit sans contredit à l'assistance de leurs enfants », et voilà qui suffirait à établir qu'il existe un droit à l'assistance. Droit moins déterminé que le droit au respect et qui suppose des devoirs moins précis, qui n'implique pas, surtout, et ne saurait justifier *a priori* le recours à la force; mais droit qu'il faut proclamer, parce que ni les particuliers ni l'État ne le méconnaîtraient sans manquer à d'impérieux devoirs. « Nous devons à la loi morale non seulement de n'en pas troubler l'accomplissement, mais de le faciliter, autant qu'il dépend de nous. Tant qu'un homme peut

par lui-même remplir tous ses devoirs, il n'a qu le droit de les remplir en paix; mais dès qu'il ne peut entièrement se suffire à lui-même, une assistance lui est due, non pour lui personnellement, mais pour la loi qui le gouverne et dont tous les hommes sont les sujets et les ministres. L'homme est ainsi fait, qu'il ne peut se passer d'autrui. Nous ne possédons presque rien que nous ne devions qu'à nous-mêmes : nos idées, son sentiments, tout le bien-être dont-il nous est donné de jouir, doivent plus ou moins à nos efforts personnels, mais combien plus encore à nos relations avec les autres hommes et au travail de toutes les générations qui nous ont précédés! Si vous niez le droit d'autrui à recevoir quelque chose de vous, commencez par restituer ces avantages, que vous tenez de vos semblables... Nous sommes tous débiteurs de l'humanité, qui ne peut accomplir sa loi sans le concours mutuel que se prêtent tous les hommes. Comme garantie de leurs devoirs, ils ont d'autres droits à revendiquer qu'un respect négatif et stérile. »

Le III[e] et dernier chapitre de ce même livre est très serré; il traite, en quelques pages fort denses, des rapports du droit naturel avec le droit positif. La limite de mon droit n'est déterminée exactement ni par mon droit lui-même, ni par celui des autres, qui ne l'est pas plus que le mien, ni par le devoir, puisque tout ce qui est contraire à mes devoirs n'est pas pour cela en dehors de mes droits. Sous peine de rester indéterminé, c'est-à-dire sans garantie à son tour, le droit doit pourtant prendre corps : étant par essence la mesure précise de liberté et d'avantages que tous sont tenus de laisser à chacun, il n'est réel à un moment donné qu'autant qu'il est fixé et peut être sûrement connu. Il s'ensuit qu'en fait, « il varie naturellement suivant les temps, les pays, la civilisation et la moralité de chaque peuple; car il dépend de la portion de liberté qui peut être laissée aux individus sans péril pour leur sécurité réciproque... Une décision générale connue et acceptée d'avance de ceux dont elle fixe les droits, voilà pour les droits eux-mêmes la première et la plus indispensable garantie.... Si le droit, en d'autres termes, a sa source dans la nature, il ne trouve sa détermination et sa sanction efficace que dans une société constituée », dans des lois, des tribunaux, une force publique, en un mot, dans l'existence de l'État et toutes les formes du droit positif. A l'État il appartient de me garantir par une bonne police mon droit à la sécurité et au respect, et c'est seulement quand il ne le peut qu'a lieu le cas de légitime défense. A l'État aussi de déterminer le droit de chacun à l'assistance de tous, et d'y faire, au moyen de l'impôt, participer équitablement tous les membres de la société. L'État n'est que trop enclin, d'ailleurs, à tout régler, à intervenir en tout par la contrainte. M. Beaussire, qui signale lui-même cette tendance et qui réagira contre elle à vingt reprises, aurait pu, je crois, se rendre la tâche moins malaisée en identifiant moins complètement qu'il ne paraît le faire dans ce chapitre le droit naturel et le droit positif, en marquant mieux combien le

premier, avec son caractère rationnel, demeure, en somme, indépendant du second et supérieur : car enfin le droit naturel, c'est le droit tout court, et le droit positif, c'est le fait. Or le droit a beau n'être garanti qu'autant qu'il est traduit dans les faits, il est tout de même d'un autre ordre; c'est pourquoi les lois ne peuvent pas tout proscrire, et tout ce qui est légal n'est pas juste.

A mon vif regret, je ne puis suivre M. Beaussire pied à pied dans tout son ouvrage. Le second et le troisième livre traitent l'un du droit public, l'autre du droit privé. Si inséparables que soient, en effet, les droits de l'État et ceux des particuliers, puisque, dans ce qu'ils ont de général, ils se déterminent et se limitent mutuellement, ce sont évidemment choses distinctes et à étudier successivement. M. Beaussire les prend tour à tour, et tout en visant surtout à tracer fermement les grandes lignes, ne laisse pas de descendre dans un détail où l'on aimerait à le suivre, car là est le plus vif intérêt de son livre.

Il commence par le droit public, et n'y consacre pas moins de cinq grands chapitres : Théorie générale de l'État et principes du droit politique; — principes du droit civil dans ses rapports avec le droit public; — principes du droit pénal; — les services publics; — principes du droit des gens. On imagine difficilement une façon plus sage à la fois et plus parfaitement libérale, plus prudente et plus large d'envisager toutes ces hautes questions. J'aurais aimé, toutefois, un peu moins de réserve dans le chapitre du droit des gens, dont certaines parties semblent trop maigres, sans doute parce qu'elles sont excellentes. Je pense que c'est à ces parties que fait allusion M. Beaussire, quand il avoue dans sa préface avoir négligé de parti pris certaines questions dont la discussion « dans l'état actuel de la civilisation européenne » lui a paru oiseuse. Il est certain que, au moment où il écrivait, il n'était que trop permis à un philosophe de sentir quelque découragement : l'avenir du droit international était, il est encore bien sombre; on craint de se montrer plus naïf qu'on ne l'est, peut-être même de risquer d'endormir la vigilance nationale plus que jamais nécessaire, en insistant complaisamment sur un idéal en apparence bien suranné, en rêvant sérieusement de voir s'établir entre les peuples des relations de justice et de paix. Cependant, ce rêve sera toujours à sa place dans un traité du droit naturel; et M. Beaussire n'a eu garde d'y renoncer. Ce qu'on souhaiterait, c'est qu'il eût donné plus de développement à l'étude d'une question, actuelle entre toutes, quoi qu'il en dise, et que personne ne connaît mieux que lui. Oui, actuelle entre toutes; car l'excès du mal réveille le désir du mieux; et l'idée de l'arbitrage entre nations, c'est-à-dire d'un retour à la raison et à la vérité morale, a peut-être, il le sait bien, gagné plus de terrain depuis un an dans l'Europe ruinée par des armements fantastiques, menacée d'une conflagration comme l'histoire n'en a pas encore vu, qu'elle n'avait fait dans les années précédentes, quand l'état de guerre était plus latent. A quelles conditions

l'arbitrage ne serait pas une chimère; comment il devrait être établi d'abord entre les peuples qui en acceptent l'idée et que ne divise ni le souvenir trop récent ni la perspective de grands conflits; quel système de sanction pouvait être conçu qui ne fût pas tout à fait inefficace, c'est ce que des philosophes et des juristes ont essayé de dire, dans des ouvrages que M. Beaussire connait et qu'il cite, et dont on serait heureux de trouver chez lui la substance.

Dans l'étude du droit privé, il va de la famille à l'individu. La raison qu'il en donne est excellente. « Cet ordre, dit-il, n'est pas seulement le plus commode pour l'exposition, qui est toujours plus simple et plus claire quand on descend du général au particulier » ; c'est l'ordre même de la nature. L'humanité, dans son évolution naturelle, n'est pas allée des droits de l'individu à ceux de la société... Rien ne prouve que la famille ait été l'embryon de la tribu; tout porte à croire, au contraire, que la tribu avait déjà reçu un commencement d'organisation quand les rapports des sexes n'étaient pas encore sortis de l'état de promiscuité... Les droits purement individuels, dans leur indépendance à l'égard de la famille et de l'État, ont un caractère tout moderne; quelques-uns même, la liberté de la conscience, de la pensée, de l'enseignement, de la presse, n'ont été reconnus que de nos jours, et ne le sont pas encore dans tous les États civilisés. Il n'est pas vrai que la liberté soit plus ancienne que le despotisme. Elle est ce qu'il y a de plus nouveau et même, aujourd'hui encore, de plus contesté. »

Le chapitre sur la famille pourrait bien être le meilleur de tout l'ouvrage : la pensée y est nette et alerte à plaisir, le style vif dans sa gravité, souple, délicat et concis. Tel je le trouve notamment dans la page si pleine de sens, si bienvenue, où l'auteur établit cette vérité, à première vue paradoxale, que « le mariage n'est pas un contrat ». Peut-être n'est-il pas autant qu'il le dit dans l'essence morale du contrat de laisser libres les contractants et de pouvoir toujours être résilié; mais il est impossible de dire mieux et plus fortement que, dans le mariage, si la liberté est au début, elle se lie comme dans nul autre contrat, les obligations qu'elle accepte une fois pour toutes résultant de la nature des choses et s'enchaînant d'une façon qui ne laisse plus aucune place à l'arbitraire. Sur la puissance maritale, son fondement et ses limites, sur les empêchements au mariage, sur le divorce, foncièrement immoral, mais qui « peut entrer dans le droit comme la permission légale d'un mal en vue d'en éviter un plus grand », sur le mariage des prêtres, la séparation de corps, les droits des enfants, etc., M. Beaussire est aussi bien inspiré. On ne peut tracer d'une main plus ferme à la fois et plus délicate les rapports du moral et du légal.

Après la famille, la propriété. C'est beaucoup, peut-être, d'y consacrer deux grands chapitres; mais un des deux traite de la propriété intellectuelle, déjà par conséquent de l'un des plus élevés entre les droits de l'individu; et celui même qui traite de la propriété matérielle est singulièrement relevé et rajeuni par des discussions qui n'ont rien de

suranné, par exemple sur le droit de tester, sur la prescription, sur la propriété des associations et ses restrictions nécessaires. Les quinze pages dans lesquelles M. Beaussire pose et résout philosophiquement cette dernière question (la question si complexe et si passionnante de la propriété collective, de la mainmorte, des limites à apporter, au nom de l'intérêt général, à l'accaparement des biens par les corporations) sont véritablement remarquables. Elles sont d'une lucidité, d'une ampleur, d'un mouvement, qui, plus d'une fois, sans y viser, vont jusqu'à l'éloquence. Ce ne sont plus seulement les élèves en droit et en philosophie, ce sont les hommes d'État et les législateurs qu'on voudrait voir méditer ces pages. Dans ses autres ouvrages, je m'étais demandé quelquefois si l'amour de la liberté, « de la liberté des autres », ce sentiment généreux qui fait le fond du vrai libéralisme et qui domine tout chez M. Beaussire, n'allait pas jusqu'à le rendre peut-être trop peu vigilant à l'égard des risques que le droit de quelques-uns, bruyamment revendiqué, peut faire courir aux droits de tous. Cette fois, sur une question délicate entre toutes, je ne puis que me déclarer entièrement satisfait de la manière dont il proclame, contre la prétention des corporations, quelles qu'elles soient, à immobiliser pour jamais dans leurs mains les propriétés justement acquises, le droit supérieur de la grande communauté à les maintenir ou à les remettre, dans une mesure et sous des conditions juridiques à fixer, dans la circulation générale, conformément à l'essence de la propriété. Car c'est de la propriété individuelle que la propriété collective provient, d'une manière que l'auteur analyse très nettement en en faisant voir à la fois la légimité et les dangers. La propriété d'une association n'est un droit qu'autant qu'elle dérive de la propriété individuelle ; mais si, en même temps qu'elle en dérive, elle l'altère dans sa nature au point de lui faire perdre précisément une partie de ce qui la rendait légitime, n'est-il pas clair qu'au nom même du droit des individus et au nom du bien public, la propriété collective devra être soumise à des règles spéciales, à d'expresses restrictions ?

Non moins actuelles sont les questions traitées dans les deux derniers chapitres. Au sujet de l'*honneur* et de sa protection légale, on peut trouver que M. Beaussire se donne une peine assez inutile pour assimiler l'honneur à la propriété ; une telle assimilation, factice, en somme, et sans intérêt, n'ajoute rien au prix de l'honneur même, devant l'opinion la moins raffinée. Mais il ne veut qu'expliquer comment un bien d'une nature aussi élevée, impondérable s'il en fut, peut faire parfois l'objet d'une évaluation matérielle et donner lieu à des « dommages et intérêts ». La liberté religieuse, la liberté de la presse, des théâtres, du commerce, du travail, la liberté d'association, sont autant de questions sur lesquelles on souhaiterait plus de développements, mais cela précisément parce qu'il semble impossible d'apporter à leur examen un esprit plus philosophique à la fois et plus pratique, que ne le fait M. Beaussire, plus vraiment juridique et plus parfaitement libéral. Jamais

moraliste abordant ces questions ne se trouva plus utilement doublé d'un homme politique soucieux de tous les détails et touché de toutes les difficultés. La plus grande est de détruire le préjugé, inconscient souvent, mais invincible, qui, tous plus ou moins, nous fait tendre à n'admettre que la « liberté du bien » et à ne tolérer que ce qui nous agrée. « Il y faut surtout, dit excellemment M. Beaussire, l'éducation de la liberté : l'habitude du respect pour les sentiments et pour les actes qui nous choquent le plus, la fréquentation d'hommes de toute opinion, le souvenir toujours en éveil des conséquences funestes qu'a eues dans tous les temps le fanatisme du bien. » L'étude abstraite et rationnelle du droit, ajoute-t-il, donne à une telle éducation son principe. Oui; et c'est pourquoi le livre de M. Beaussire lu et médité par tous ceux qui forment et manient l'opinion me paraîtrait propre, entre tout ce qu'on a écrit en France depuis des années, à exercer une action utile sur les idées et sur les mœurs.

HENRI MARION.

E. Boirac. COURS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE. 1 vol. in-8° de 582 p. F. Alcan, 1888.

Voici encore un bon manuel de philosophie. Il se recommande tout d'abord par ses qualités extérieures : c'est un ouvrage terminé, dont les dimensions et le prix sont modiques.

Mais le fond du livre mérite lui-même l'attention. Il la mérite au point de vue doctrinal et au point de vue pédagogique. Toutefois c'est surtout au dernier que nous nous sommes placé en le lisant. Ce n'est pas à dire que nous regardions comme négligeable la question de doctrine dans un ouvrage d'enseignement. Notre pensée est même tout autre. Rien ne nous paraîtrait plus favorable aux études, maintenant qu'il n'y a plus de philosophie officielle, que l'apparition de manuels fortement systématisés où chacune des écoles entre lesquelles se partage notre personnel enseignant, articulerait les pièces principales de sa doctrine. Mais c'est précisément à une préoccupation pédagogique que nous croyons obéir en pensant ainsi. La netteté et la cohérence des idées sont indispensables à l'éducation de l'intelligence et aussi de la volonté.

M. Boirac a voulu que son livre contînt, sous forme plus ou moins développée, tout ce qu'un élève de philosophie a besoin de savoir et l'on peut dire qu'en somme il a atteint son but. Quelques cas exceptés[1], il n'omet pas d'informations importantes, et, par l'indication d'ouvrages à consulter à la fin de chacun de ses chapitres, il met très commodé-

1. Par exemple le nom même de l'hypnotisme n'est pas prononcé à propos de l'expérimentation en psychologie (p. 15-17).

ment sur la voie de renseignements complémentaires [1]. Cette abondance de matières est enfermée dans des formules presque toujours heureuses. M. Boirac rencontre sans peine le mot propre et le mot ne va pas sans la pensée. Par exemple, l'utilitarisme qualitatif de Stuart Mill n'est-il pas aussi bien compris que nommé quand il nous est représenté comme « un dilettantisme moral » (p. 333)? Il y a d'ailleurs dans l'ouvrage nombre de paragraphes où les élèves trouveront une pensée très profitable. Par exemple, p. 397 et 398, les droits de notre raison sont défendus avec vigueur contre l'hypothèse, assez à la mode et dès lors trop souvent admise sans nouvel examen, e je ne sais quelle connaissance qui différerait radicalement de la nôtre. Sur le nominalisme et les universaux (p. 91), M. Boirac s'exprime de manière à faire sentir tout le sérieux de la question traitée. Il présente le droit de propriété (p. 384) avec toutes les limitations sur lesquelles il est bon de réfléchir. Enfin certains passages plus longs nous ont paru être des modèles à peu près parfaits de discussion. Telles sont, par exemple, la critique de la morale utilitaire (p. 330-334) et la réfutation du relativisme criticiste (p. 403-407), c'est-à-dire du kantisme orthodoxe. L'élève qui sera parvenu à saisir la marche d'une pareille discussion (et l'auteur a su la rendre saisissable) sera désormais en état de composer un devoir.

Voilà des mérites fort sérieux. Peut-être paraîtront-ils à d'autres plus que suffisants pour compenser le manque d'une rigueur systématique que nous ne pouvons, quant à nous, nous empêcher de regretter. Évidemment M. Boirac a pensé qu'il n'en fallait mettre qu'avec mesure dans un livre destiné à de jeunes esprits. Il s'est dit, par exemple, que les voies du programme officiel ne doivent pas être quittées de trop loin sous peine de dérouter les élèves et voilà pourquoi il laisse à la fin de sa psychologie, sous le nom de psychologie appliquée qui ne convient peut-être pas très bien à plusieurs d'entre elles, les questions des signes et du langage, du beau et de l'art, des rapports du physique et du moral, des ressemblances et des différences de l'homme et de l'animal (p. 166), questions que, pour la plupart, le Programme indique en effet, et d'un bloc, après celles dont se composait l'objet traditionnel du psychologue. Nous aurions voulu voir chacun de ces points traité à sa vraie place. L'ordre le plus rationnel est encore le meilleur, même au point de vue de l'enseignement et surtout quand on n'a pas affaire à des enfants. Sans doute il faut un effort pour saisir l'enchaînement d'une multiplicité de notions : mais cet effort d'intelligence économise bien des efforts de mémoire dans l'avenir, outre le bénéfice qu'on a d'avoir pensé. Nous aurions donc mieux aimé le livre de M. Boirac si l'auteur n'avait pas craint d'y faire régner plus visiblement et plus hardiment d'un bout à l'autre cet esprit leibnizien dont

1. On voudrait toutefois que les passages à lire fussent plus souvent indiqués avec précision.

il connaît toute la valeur et dont il a lui-même appelé le retour dans l'enseignement [1]. Une philosophie entièrement finaliste aurait un peu surpris les élèves, mais cela même est une source d'intérêt et puis ils y auraient trouvé, à notre avis, bien plus de lumière. M. Boirac en a jugé autrement. Aussi, tout en déclarant contre M. Janet que la finalité, s'il y en a, est partout, qu'il faut la définir avec M. Lachelier « la détermination des parties d'un tout par l'idée du tout », que « l'univers est une idée qui se réalise » (p. 118, 119, 120), M. Boirac accorde-t-il que l'expérience s'accommode mal au principe des causes finales et laisse-t-il à celui des causes efficientes tout l'appareil du premier rôle (p. 111; 115-116; 312, note; 409). Mais il s'ensuit que, sur une foule de points, les élèves, à qui l'on épargne, il est vrai, le travail d'une réflexion complexe, ne rencontrent pas les réponses satisfaisantes que le système comportait. Au lieu de les mettre, sans le leur expliquer, en présence d'un objet, cause de nos sensations (p. 46; 421), il aurait été possible de leur faire voir que nous ne saurions nous comprendre nous-mêmes que comme des parties dans un tout. Au lieu de laisser un peu dans le vague le problème des jugements synthétiques (p. 94-95; 202) et de ne rien faire pour empêcher que les jeunes esprits s'abandonnent à cette illusion que l'expérience fonde et justifie les synthèses, comme si pour le leibnizianisme l'expérience pouvait être autre chose qu'un moment de la raison, on leur aurait fait concevoir que l'attribut nouveau est appelé par ceux qui sont posés déjà, parce que l'ensemble de ceux-ci se présente comme quelque chose d'incomplet qui réclame un complément : en deux mots, toujours les mêmes, comme une partie d'un tout. La théorie du syllogisme aurait aussi beaucoup gagné à se rattacher aux principes. Telle que l'auteur la donne (p. 214-216; 222-224), elle est toute proche de l'empirisme : car la convenance des deux extrêmes avec le moyen ne reçoit aucune interprétation rationnelle et la plus évidemment empirique des formules de Stuart Mill est acceptée, savoir que deux choses qui coexistent avec une troisième coexistent entre elles. Ne pouvait-on expliquer aux élèves que le syllogisme est une opération régressive par laquelle on retrouve, dans ce tout compréhensif qu'est une espèce, une de ses parties, c'est-à-dire un genre? Et pour arriver à la question où, tout naturellement, on souhaite le plus une réponse leibnizienne, pourquoi ne pas rendre compte de l'harmonie préétablie en disant, au lieu d'affirmer en termes trop généraux l'homogénéité des choses (p. 461), que chaque chose, fait ou monade, est une partie du Tout et ne s'explique que par lui? Nous croyons que tout cela ne dépasse pas l'intelligence de jeunes gens de dix-huit ans. M. Boirac s'est décidément trop défié d'eux. Veut-on une dernière marque de cette défiance? A la fin de son résumé, d'ailleurs très utile, de l'histoire de la philosophie, il ne dit pas un mot de la *Critique du Jugement;* et pourtant, quoi de plus attendu de la part

1. *Revue de l'Enseignement second. et de l'Ens. sup.*, 1er juin 1885.

d'un auteur animé de l'esprit leibnizien qu'une indication de la marche de Kant vers ce point de vue finaliste où il va rejoindre son adversaire d'autrefois? Dans un livre qui est sérieux, où l'on a renoncé à la clarté fausse des manuels du temps jadis, où, par là même, on exige de qui s'en sert un peu d'intelligence et d'attention, il n'y avait pas lieu de reculer même devant une analyse de la plus difficile des trois *Critiques;* et, d'une manière générale, il ne fallait pas hésiter, ce semble, à développer avec toute sa rigueur systématique la philosophie des causes finales. L'ouvrage en aurait reçu un grand accroissement de clarté réelle et il aurait satisfait, sans réserves, jusqu'à des lecteurs un peu trop exigeants peut-être, tels que nous craignons bien d'avoir été.

O. HAMELIN.

Ludovic Carrau. LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE EN ANGLETERRE DEPUIS LOCKE JUSQU'A NOS JOURS. 1 vol. in-8°, VII-295 p. Paris, 1888, F. Alcan.

Comme M. Carrau l'a bien vu, il y a positivement quelque vaillance à écrire ce livre en ce moment. « Nous ne nous dissimulons pas, dit-il, en écrivant ces pages, combien les idées qu'elles expriment paraîtront surannées à plusieurs. La philosophie religieuse fait aujourd'hui à nombre de gens l'effet de l'astrologie. » Ce n'est pas que peut-être il voie exactement où elles sont les causes de l'impression dont il se défie, quand il ajoute : « Dans le courant d'athéisme qui semble emporter la fin de ce siècle, il faut presque du courage pour oser dire qu'on croit avoir des raisons d'admettre encore l'existence de Dieu. N'est-ce pas tourner le dos à la science, au progrès, et se dénoncer de plus comme un fauteur de despotisme monarchique et clérical? » Non, ce n'est pas cela tout à fait. Notre temps n'est pas plus athée que d'autres, il est même plus ouvert que bien d'autres (j'entends le public pensant, seul en cause) à toute manifestation sincère de la pensée philosophique. Ce qui est vrai, c'est que les philosophes l'entretiennent très peu de leurs croyances religieuses. Il est moins hostile à telle ou telle profession de foi que distrait à l'égard des problèmes et deshabitué de s'intéresser à ces discussions, un peu rebattues, il faut bien le dire, et où il n'est pas facile d'apporter du nouveau. Encore a-t-on pu voir, par exemple à propos des *Essais sur la Religion* de Stuart Mill, que lorsqu'un penseur d'une indépendance notoire et d'une dialectique serrée, passant à la fois pour être bien de son temps et en braver au besoin les préjugés, livre ses méditations sur le problème religieux, le public compétent ne les accueille pas seulement avec respect, mais y prend un intérêt véritable. C'est ce que M. Carrau verra, nous l'espérons, pour son propre livre, pensé avec une sûreté d'esprit et une connaissance des questions, écrit avec une sincérité d'accent et une pureté

de langue qui lui font le plus grand honneur. Il peut se rassurer, p sonne dont le jugement compte ne l'accusera de tourner le dos à science, dont il se montre informé aussi bien que personne, ni au p grès politique ou social, qui n'a rien à craindre des opinions métapl siques, à plus forte raison de ces discussions parfaitement sereines désintéressées, conduites dans l'esprit le plus libre.

Il n'en est pas moins vrai que les questions agitées sont un p vieilles, étant éternelles, vieilles aussi pour la plupart, les solutio les objections et les réponses. Ces réponses, dit encore M. Carrau l même, « ou bien elles sont faites depuis longtemps, ou bien il fa renoncer à les trouver jamais ». Le titre même de « philosophie r gieuse » n'est pas sans avoir chez nous quelque chose de carac ristique et qui date ; il ne donne pas l'idée, assurément, de que M. Carrau a mis dans son ouvrage de science neuve, de critiq pénétrante et vraiment personnelle, de vie enfin et, par là, de tr vif intérêt.

L'intérêt est double, historique à la fois et dogmatique. L'o vrage est une contribution importante à l'histoire de la philosopl anglaise, que l'auteur connaît à merveille; on y trouve exposées première main, avec une conscience minutieuse, toutes les doctrin un peu considérables qu'a produites ce pays en fait de théolo rationnelle, depuis Berkeley, Butler et Bolingbroke jusqu'à Stu Mill et Herbert Spencer, en passant par Hume et Hamilton. Mais da chaque chapitre et à propos de chaque doctrine, amplement, compl samment, avec une prédilection marquée pour la critique de fond q prend corps à corps les problèmes, l'auteur discute, apprécie, corrig cherche pour son compte, donne loyalement sa propre pensée. C'est surtout, selon nous, ce qui fait le haut prix de son livre. A beauco d'entre nous Butler et Bolingbroke sont fort indifférents; tout le s qu'on met à nous les exposer par le menu les empêchera difficilem de nous laisser froids. Même Berkeley et Hume, autrement intére sants, ne sont pas si mal connus, qu'on ne pût se passer à la rigue d'un nouvel exposé de leur doctrine. De quel intérêt n'est pas, au co traire, l'effort passionné, vigoureux, profondément honnête, d'un esp excellent et des plus distingués pour se satisfaire lui-même, po dégager, asseoir ou défendre sa conviction sur le plus haut problè de la philosophie et de la vie!

I. — Historiquement, on peut trouver que le sujet eût gagné à ê circonscrit de manière à offrir plus d'unité. Chacun sans doute libre de s'assigner les limites qui lui conviennent : en histoire, cep dant, les divisions ne sont pas tout à fait arbitraires; il y a une dist bution naturelle qu'on ne peut déranger notablement sans comp mettre un peu son œuvre. Si grand cas, par exemple, que l'on fa de M. Abbot, si bon gré même qu'on puisse savoir à M. Carrau de n l'avoir fait connaître, on n'accordera pas facilement que la philosop anglaise « peut bien revendiquer comme lui appartenant un pens

et un écrivain de l'Amérique du Nord ». C'est élargir un peu librement le domaine de cette philosophie, qui, à ce compte, se trouverait enrichie de bien d'autres noms, dont la littérature naissante des États-Unis est fière à bon droit et qu'elle ne céderait pas volontiers. Que dirait-on si nous faisions nôtres sans plus de formalités tous les écrivains qui le sont par la langue, les Secrétan par exemple, les Naville ou les Delbœuf? pourtant ils écrivent dans nos revues et sont chez nous aussi connus que chez eux-mêmes. Les Anglais, d'ailleurs, n'ont garde de se prêter à ces confusions; loin qu'on les trouve disposés à s'annexer ce qui se fait hors de chez eux, on les voit au contraire chez eux-mêmes pousser le respect des distinctions jusqu'à ne pas mêler volontiers toutes les productions du Royaume-Uni. Ils ont soin, par exemple, d'appeler écossais ce qui est écossais, par égard sans doute pour une ancienne autonomie, qui, de son côté, ne se laisse pas oublier.

Ainsi l'ouvrage eût pu, selon nous, ne pas comprendre M. Abbot; il eût mieux valu, en revanche, qu'il comprît Locke. Le laisser en dehors sous prétexte qu'on ne veut que continuer l'œuvre de M. de Rémusat, œuvre que nul ne saurait reprendre sans témérité, c'est, pour une raison tout extérieure, insuffisante, en vérité, s'interdire d'entrer dans son sujet par la porte naturelle et de l'éclairer de son vrai jour. Berkeley, Hume et les autres n'ont-ils pas eu aussi leurs historiens, qui, sans être M. de Rémusat, ont toutefois singulièrement défloré la matière? Et si M. Carrau a très bien fait néanmoins de reprendre à son point de vue des doctrines fort connues, mais dont le côté religieux n'a pas été selon lui suffisamment étudié, ne croit-il pas que sous ce même rapport il reste beaucoup à dire sur Locke? Pour moi, je conçois au contraire une étude sur la philosophie religieuse de Locke comme susceptible d'être neuve en très grande partie, ou renouvelée, et cette étude m'apparaît presque comme l'introduction naturelle et la clef même d'une histoire de la philosophie religieuse en Angleterre.

Il est vrai que je songe, en disant cela, à une *histoire* proprement dite, quoique partielle, à une histoire qui se proposerait avant tout, sinon exclusivement, de nous peindre l'esprit anglais, à la fois si positif et si religieux, aux prises avec les suprêmes difficultés métaphysiques, conciliant à sa manière, non sans gaucherie, ces deux tendances ailleurs contraires, le besoin de voir et de toucher pour croire, le besoin de croire à ce qui ne se voit ni ne se touche. Locke, à cet égard, est pour moi l'esprit anglais en personne, non dans ce qu'il a d'inférieur, de rude ou au contraire d'exceptionnel et de raffiné; mais l'esprit philosophique anglais aussi fin, souple et délicat qu'il peut l'être tout en restant d'une puissance moyenne, le pur esprit anglais livré à lui-même, non modifié par la culture théologique. Berkeley, par qui M. Carrau commence, a beau être sans comparaison un plus grand métaphysicien, sa doctrine est, par cela même, beaucoup moins caractéristique de l'esprit anglais, par suite, historiquement, d'une signification bien moin-

dre. Peut-être M. Carrau ne prend-il pas assez garde que Berkeley est un théologien, un évêque, et que la théologie n'a pas de patrie; elle pèse d'un poids uniforme sur les esprits en tout pays : elle tend à effacer plutôt qu'à accentuer les différences nationales. Qu'eût été Berkeley sans la double influence de son éducation théologique et de Malebranche, prêtre et théologien lui aussi? Nul ne le sait, mais, dans cette hypothèse seulement, les dogmes auxquels l'aurait conduit sa raison seule pourraient être justement attribués en propre à la philosophie anglaise. La philosophie religieuse qui procède de la métaphysique berkeleyenne se développe en Angleterre, mais n'a rien de particulièrement anglais.

Certes, on ne peut faire que la philosophie religieuse d'un pays ne porte la marque de la religion qu'on y professe, et que l'Angleterre ne soit, ne fût surtout il y a deux cents ans, profondément chrétienne. On le voit chez Locke aussi, dont le « Christianisme raisonnable » est en somme tout le *credo* métaphysique. Mais cela même était à dire, et les raisons pour lesquelles il regarde l'acceptation générale d'un tel *credo*, du moins réduit à un minimum, comme nécessaire à l'ordre public, partant exigible de tous les citoyens. Cette limite imposée à la liberté de conscience par le philosophe qui en a le premier et peut-être le mieux établi la théorie, la façon dont ce philosophe refuse la tolérance aux athées à la fois et aux papistes, ceux-là exclus de la cité comme n'offrant pas assez de garanties morales, ceux-ci comme ne pouvant justement revendiquer une liberté qu'ils refuseraient aux autres, — voilà qui met en pleine lumière l'esprit d'un homme, d'un temps et d'un pays; voilà qui nous en apprend plus sur l'histoire de la philosophie religieuse en Angleterre que l'analyse des plus subtils écrits théologiques.

On dira peut-être que Locke, dans son *Essai sur la Tolérance*, dans son *Projet de constitution pour la Caroline*, dans toutes les pages où éclate l'esprit que nous venons de dire, envisage la religion au point de vue politique. Oui, mais cela encore n'est-il pas bien anglais? Certes le sentiment religieux proprement dit est sincère et vivace chez ce peuple; il est, on ne peut le nier, l'inspiration commune de tant de sectes diverses qui s'y partagent l'opinion. Mais on ne peut nier non plus que ce sentiment ne se marie toujours et souvent ne s'identifie avec celui de l'ordre social et de la convenance publique. Non seulement l'attachement de la majorité à « l'Église d'Angleterre » est une partie de l'esprit national et du loyalisme; mais il n'est pas une secte dissidente qui ne croie la société intéressée à son triomphe et ne prétende servir l'État mieux que toute secte rivale. Si on ne les voit pas se proscrire les unes les autres au nom de l'intérêt public, c'est que l'esprit de liberté est aussi général et non moins fort que l'esprit religieux lui-même; c'est que toutes les sectes sont nées de la liberté, et qu'elles ne pourraient d'ailleurs sans absurdité faire appel au bras séculier, dont elles seraient les premières victimes si elles le mettaient en mou-

vement. Mais si ce même esprit de liberté n'était pas plus fort qu'elles et ne profitait pas de leurs divisions, on les trouverait unanimes au fond pour dénoncer comme incompatible avec l'ordre public l'indépendance à l'égard de toutes les Églises, à plus forte raison à l'égard des dogmes de la religion naturelle [1]. Cela n'est pas, il est vrai, particulier aux sectes anglaises; mais ce qui est, croyons-nous, un trait caractéristique de la philosophie religieuse en Angleterre, c'est ce mélange des préoccupations pratiques et des aspirations religieuses. Nulle part la religion naturelle n'est restée plus formaliste, plus sèche, plus dépendante des traditions positives et mêlée de considérations temporelles.

Nous voilà loin des discussions sur l'existence et les attributs de Dieu dans lesquelles nous jette d'emblée M. Carrau. Ces discussions sont intéressantes et retracées avec une exactitude scrupuleuse : c'est rendre assurément un signalé service à l'histoire de la philosophie, que de tirer ainsi d'une façon qui mérite une confiance absolue, la pensée métaphysique d'un Berkeley, d'un Hume, d'un Hamilton. Pour Butler, qui seul obtient deux chapitres, c'est peut-être beaucoup d'honneur. Le talent de l'historien ferait tout lire; mais on ne garde pas de ces deux chapitres l'impression que l'oubli dans lequel Butler est tombé fût bien injuste, ni qu'en l'en tirant l'auteur ait sauvé des idées très originales ou très fortes. En rapprochant de Berkeley cet autre évêque qui n'a guère de commun avec lui que la dignité épiscopale et le zèle actif pour la défense de la religion, en nous exposant par le menu sa *morale* parfois un peu plate, bien que saine, et sa métaphysique si maigre, M. Carrau a comme alourdi le vol de son ouvrage. Écrire une histoire de la philosophie religieuse en Angleterre où manquent presque entièrement les considérations proprement historiques sur la religion en Angleterre et sur l'attitude des philosophes à son égard, réduire cette expression « philosophie religieuse » au sens qu'elle a pris chez nous dans l'école spiritualiste, de théologie rationnelle, c'était déjà restreindre volontairement l'intérêt de son livre et le nombre de ses lecteurs. Suivre pas à pas la dialectique profonde de Berkeley, tout évêque qu'il est, de Hume, toujours si original, de Hamilton, de Mill, de Spencer, tous esprits critiques si vigoureux, c'était au moins s'assurer l'attention curieuse d'une clientèle étroite, mais spécialement compétente. Mais donner une si grande place à Butler, et cela au commencement de l'ouvrage, avant de nous avoir fait connaître le mouvement de libre pensée contre lequel il est en réaction, n'est-ce pas trop modestement se donner l'air d'exhumer à plaisir, dans la littérature anglaise, ce qui ressemble le plus aux banalités de notre théodicée classique? L'intérêt se relève avec le chapitre

1. On peut voir, dans Huxley (*Lay Sermons*) et dans Herbert Spencer (*Introduct. à la science sociale*), un aperçu des attaques auxquelles les philosophes et les savants sont parfois en butte chez nos voisins de la part des Églises. Jamais à coup sûr elles n'ont été chez nous plus violentes.

sur Bolingbroke, peut-être le plus historique de tous, et qui a pour des Français ce mérite particulier de retracer les origines anglaises du déisme de Voltaire. Il n'est que juste, d'ailleurs, de reconnaître que M. Carrau ne donne pas pour neuf ce qui ne l'est point et ne s'en fait pas accroire sur la puissance des penseurs de troisième ordre. Si par scrupule de justice il les expose un peu plus amplement qu'il n'était peut-être nécessaire, s'il leur fait l'honneur d'une discussion parfois un peu longue, au moins ne laisse-t-il à personne le soin de les caractériser exactement, et s'ils sont superficiels, ou vieillis, de le leur dire avec les formes.

Il note on ne peut mieux, par exemple, que le sens historique de l'évolution a fait défaut au XVIIIe siècle aussi bien en France qu'en Angleterre. Il avoue que « l'*Analogie* (de Butler) ne répond guère aux préoccupations de la pensée contemporaine, qu'on y prend pour accordé ce qui pour beaucoup serait fort difficile à prouver...; que ce livre un peu lourdement méthodique est moins œuvre de science que d'édification; qu'il n'apporte pas grand secours aux convictions des uns et n'inquiétera que faiblement l'incrédulité des autres ». Ce qu'il a surtout bien remarqué, et ce qui reste l'impression dominante du lecteur, c'est que pour tous ces raisonneurs anglais, les évêques comme les autres, la religion est une affaire de tête, un objet de discussion logique, nullement, à ce qu'il semble, un profond besoin du cœur. Cela ne contribue pas peu à donner à toute cette dialectique quelque chose de sec et qui sent la scolastique. Que l'œuvre de l'historien lui-même en souffre quelque peu cela est injuste, mais inévitable. C'est injuste assurément, car on lit partout entre les lignes et plus d'une fois explicitement sa pensée propre, qui répugne au fond à cette logique à outrance appliquée à ce qui par essence est d'un autre ordre. Son devoir de critique était de suivre sur leur terrain les philosophes qu'il nous faisait connaître, et c'est, on le sent bien, par conscience plus que par goût qu'il entre parfois dans leur manière jusqu'à paraître renchérir sur eux-mêmes.

On n'en regrette pas moins deux choses : la première, qu'il n'ait pas mis plus expressément en relief, notamment dans sa conclusion, ce trait de la philosophie religieuse en Angleterre, je dirais presque, ce trait de la philosophie religieuse en général, entendue du moins au sens classique et quasi scolastique où il la prend; — la seconde, qu'après avoir ainsi séparé sa cause, il n'ait pas pour son compte plus positivement fait place, dans l'indication trop discrète de sa propre conception religieuse, à ce sentiment de l'incompréhensible et de l'ineffable, dont l'absence donne l'air si pauvre et si froid en général, à la théologie, aussi bien rationnelle que révélée. En tant qu'il est historique, son livre l'eût paru davantage par ce soin de dégager le commun caractère des doctrines qu'il passait en revue; et puisqu'il le voulait dogmatique autant au moins qu'historique, et que sa profession de foi personnelle en devenait dès lors le principal intérêt, plus complète et plus

intime de la sorte, cette profession de foi prenait un intérêt plus pénétrant.

N'insistons pas davantage sur l'œuvre de l'historien : il suffit de répéter que, sous les réserves qu'on vient de faire, réserves qui d'ailleurs portent sur le sujet même tel qu'il est conçu, non sur la manière dont il est traité, cette œuvre nous semble irréprochable et des plus instructives. A propos de Berkeley, de Hume, de Hamilton tout connus qu'ils sont, elle met en lumière des points de doctrine peu connus ou en rectifie de mal compris. Par exemple il semble bien que le principe de la relativité de la connaissance ait été détourné, par ceux qui l'ont emprunté à Hamilton, du sens qu'il a dans ce philosophe. M. Carrau l'établit à la charge de Stuart Mill avec l'appui du secrétaire de Hamilton, M. John Weitch, qui, pour traiter un peu cavalièrement l'auteur de la *Logique*, n'en paraît pas moins un témoin irrécusable. On n'analyse pas des analyses. Après avoir constaté que celles de M. Carrau, lumineuses autant que savantes, méritent une confiance absolue, disons un mot de l'esprit qui anime sa critique et lui dicte sa conclusion.

II. — Le tempérament de M. Carrau est dogmatique avant tout, dogmatique avec une modération et une souplesse qui sont loin d'exclure la fermeté. Il s'ensuit d'abord que la critique négative n'est pas son fait. Sa méthode est essentiellement conciliante et compréhensive. Il n'élimine d'un système ce qui lui paraît inacceptable que pour en dégager mieux ce qu'il lui semble possible d'en conserver, plus heureux visiblement quand il peut recueillir dans les doctrines mêmes qu'il repousse des parcelles de vérité, qu'il fait siennes en les mettant au point, que lorsqu'il démasque un paralogisme ou réfute une erreur. Ce n'est pas lui qu'on verra abuser de l'argument ad hominem, triompher d'un système en le mettant en contradiction avec lui-même. « Quel est, dit-il, avec autant de finesse que de bonne humeur, le philosophe qui ne s'est pas un peu contredit? Prenons un penseur pour ce qu'il est, pour ce qu'il s'est donné lui même; soyons économes de cette logique à outrance qui met en guerre les uns avec les autres les membres d'un système, cherchons avec bienveillance les liens parfois obscurs qui rattachent les différentes doctrines d'une même philosophie, et nous verrons que les contradictions sont plus rares et moins graves qu'une critique trop aiguë ne voudrait le faire croire. » Ce n'est pas qu'il dispense de logique les doctrines qui lui agréent. Il raisonne très serré avec les raisonneurs, aussi exigeant pour ceux qui abondent dans son sens et dont il croit devoir renforcer l'argumentation que pour ceux dont il se sépare décidément.

Ce que je me permettrai de lui reprocher, c'est précisément de donner un peu trop, pour son compte, dans les discussions scolastiques, de paraître trop croire en la vertu de la raison raisonnante pour asseoir une conviction religieuse, quand mieux que personne, au fond, il en sent l'impuissance et la vanité. Après avoir suivi autant qu'il

convenait ses théologiens dans leurs déductions et ses philosophes dans leurs doutes, je voudrais qu'il eût dit quelque part, comme il eût su le dire, ce qui sans doute lui brûlait les lèvres, car je crois partout l'entrevoir, comme sa pensée de derrière la tête : l'insuffisance radicale de la dialectique en ces matières, la disproportion incommensurable de ses efforts avec l'objet qu'il s'agit d'atteindre. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de se tirer à peu près elle-même des difficultés qu'elle se crée, des labyrinthes dans lesquels elle s'égare. Le mieux qu'elle réussisse à prouver, c'est que les questions demeurent entières après que la critique a montré la pauvreté de nos solutions, et que les mêmes raisons qui font la thèse toujours précaire rendent indémontrable l'antithèse, de sorte que le champ est libre à la croyance. Au fond, M. Carrau ne prétend pas à plus qu'à établir des présomptions en faveur des croyances qui lui sont chères. Si, comme je le pense, il lui suffit qu'elles soient possibles au regard de la philosophie et point absurdes, que ne l'a-t-il dit plus expressément au lieu de nous laisser l'impression qu'il est encore, près de cent ans après Kant, de ceux qui espèrent trouver Dieu au bout d'un syllogisme!

Je sais qu'il a écrit ce passage et d'autres de ce genre : « Le déisme du XVIIIe siècle faisait preuve d'une certaine inintelligence en simplifiant à l'excès sa philosophie religieuse. On a beau vouloir tout ramener à la mesure de la raison, ou plutôt de sa raison, prétendre enfermer la science des choses divines en un petit nombre de formules très claires et toutes populaires; la raison même soulève de nouveaux problèmes, brise le cadre artificiel des formules, obscurcit une évidence de surface, répond sans cesse aux affirmations par des doutes et des négations qui sollicitent des recherches toujours plus âpres, en sorte que la pensée vraiment religieuse ne peut jamais se satisfaire de ses conquêtes... » Mais la fin de ce passage même prouve assez qu'il est écrit contre les prétentions d'une raison simpliste, non contre celles de la raison discursive en général : « Plus la raison, dit-il, s'enfonce en des profondeurs, plus elle aperçoit devant elle un champ d'investigation infini comme son objet. » N'est-ce pas laisser entendre que pour lui la raison de proche en proche peut atteindre Dieu?

Cette conviction, à coup sûr, lui est commune avec assez de penseurs de notre temps encore pour qu'il se trouve en bonne compagnie; mais le soin même qu'il prend de se montrer d'accord, à des nuances près, avec toute l'école spiritualiste, de s'appuyer de l'autorité de MM. Ravaisson, Janet, Jules Simon, Lévêque, Nourrisson, de citer avec honneur même ceux dont il s'écarte comme M. Vacherot, lui donne trop souvent l'apparence de redire à peu près ce que d'autres ont dit et de nous faire repasser par des chemins connus. On s'étonne de voir s'en tenir presque à la théorie classique et n'aspirer guère qu'à en étayer les murs et en réparer les brèches, un esprit si large et si parfaitement informé. Difficilement on trouverait un philosophe de notre génération moins touché par l'influence kantienne, et qui, sachant si bien comment

a critique a changé les points de vue, en soit, pour sa part, aussi peu dérangé dans son dogmatisme. Ce qu'il y a même peut-être de plus original dans l'ouvrage, ce sont les pages où l'auteur s'attaque résolument aux parties de la critique soit de Kant, soit de Hume, qu'on pouvait croire les plus définitives. Décidé à défendre vigoureusement tout l'héritage de la métaphysique religieuse, attendu qu'il n'est « ni prudent ni convenable, à qui croit dans son cœur, de s'exposer au fâcheux soupçon de scepticisme » et que, « si les preuves ne sont pas inébranlables, le devoir est de les fortifier, non de les rendre encore plus fragiles », tout en se portant garant de la bonne foi de Hume et de ses sentiments religieux, il lui reproche d'être « trop délicat », trop exigeant en fait de preuves; et, craignant quant à lui de jouer « un jeu dangereux » en entrant dans la voie des concessions partielles, il prend jusqu'à la défense de l'argument ontologique. Non qu'il trouve le raisonnement tout à fait irréprochable, mais sur ce point même la preuve lui paraît encore plus forte que l'objection. Pour la défendre, il est vrai, il « refuse d'y voir un raisonnement », ce qui est une façon indirecte de l'abandonner, car si jamais preuve affecta la rigueur logique et prétendit forcer la conviction, c'est celle-là. M. Carrau sauve donc moins cette preuve qu'il ne lui en substitue une autre. Voici comment.

D'abord, il néglige la forme donnée à la preuve par saint Anselme et l'idée de « l'être le plus grand possible » pour ne s'attacher avec Descartes qu'à l'idée de l'être parfait. Selon lui, « tout ce qu'on peut prétendre, c'est que l'idée du parfait n'existe pas dans l'esprit », et, de fait, il avoue que chez la plupart des hommes elle équivaut pratiquement à un néant d'idée. Mais « telle elle n'est pas chez Descartes et chez ceux qui véritablement rentrent en eux-mêmes. Elle veut être réfléchie, approfondie, dégagée et comme vivifiée par une pieuse méditation.....; elle a donc, selon la nature des âmes, des degrés de clarté, d'évidence, de perfection. » Suit un passage remarquable, où l'auteur établit très bien que « telle idée, qui est vivante et rayonnante dans une intelligence, est inerte, vide et morte dans une autre, » et qu'en fait « elle n'existe vraiment que là où elle vit ». Mais « dans tout esprit qui la pense véritablement, en toute plénitude, l'idée du parfait est un fait réel et positif, » et dès lors cette idée « emporte l'existence de son objet, sans que, pour prouver cette existence, il soit besoin d'un raisonnement ». M. Carrau insiste très fortement à plusieurs reprises sur cette preuve, non logique selon lui, mais tout intuitive de l'existence de Dieu par la notion vive du parfait. C'est le point de doctrine auquel il tient le plus, et qui lui est en effet le plus personnel. Je ne connais d'analogue que le beau passage des *Élévations* dans lequel Bossuet s'écrie : « Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas?... Pourquoi ce qui tient tant du néant serait-il et ce qui n'en tient rien du tout ne serait-il pas ?... O mon âme, pourquoi veux-tu être et que Dieu ne soit pas? » Seulement, Bossuet, si je ne me trompe, ne prétend pas substituer au raisonnement l'intuition pure, ce qui est peut-être chimé-

rique du moment qu'on se flatte de prouver; il substitue au raisonnement fondé sur le principe de contradiction, qui est stérile et dans la vertu duquel on voudrait voir M. Carrau moins confiant, un raisonnement tout moral fondé sur le principe de raison suffisante. A cela près, l'inspiration est la même, elle a dicté à M. Carrau des pages vraiment belles.

Faut-il le dire, pourtant? on en serait plus touché si ces pages se présentaient sous un jour un peu différent, si l'auteur, moins sûr de son fait, n'y donnait pas les choses pour plus claires qu'elles ne le sont. Cartésien pur, avide de clarté, il exprime en termes intellectualistes qui la faussent presque à force de la préciser, une indication qui est bien plutôt de l'ordre du sentiment et qui ne vaut, selon nous, qu'à ce titre. Il a beau dire, on ne lui accordera plus guère, après Hume et Kant, des phrases comme celles-ci, qui répètent simplement le vieil argument ontologique et tirent par voie d'analyse l'existence du parfait de l'idée qu'on en a : « Le parfait n'est tel qu'à la condition d'être absolu, objectif..., ou je ne le pense pas du tout, ou ma pensée lui attribue l'existence... L'acte même de penser le parfait emporte pour l'esprit l'existence nécessaire du parfait... On le saisit parfait, c'est-à-dire ne pouvant pas ne pas exister. » C'est trop vouloir forcer la conviction, l'esprit regimbe. Bossuet est plus habile en ne voulant qu'entraîner et persuader. Je sais bien que l'essence de la philosophie est de vouloir tout réduire en idées claires; qu'en philosophie, selon le mot de Bayle, « le comprendre est la mesure du croire » : aussi est-ce pour cela que philosophie et religion sont deux choses à jamais distinctes. Distinctes ne veut pas dire contradictoires; et je n'irais pas jusqu'à dire que l'expression philosophie religieuse enveloppe une contradiction intime. La philosophie pose les problèmes, elle les agite, elle se convainc de son impuissance à les résoudre de manière à se satisfaire. C'est beaucoup, et c'est assez, s'il résulte de cet examen que les négations cavalières sont aussi vaines que les affirmations naïves; s'il reste de ces recherches comme une purification de la pensée orientée vers les hauteurs, et une présomption générale que ce monde tel qu'il nous apparaît, loin d'être à lui-même sa propre explication, n'est qu'une face transitoire, un moment, une ombre de l'être. Le champ reste libre à la croyance, pourvu qu'elle soit philosophiquement avouable; mais la devise de la philosophie en ces matières devrait être la belle parole de Lequier: « Lorsqu'on croit de la foi la plus ferme posséder la vérité, il faut savoir qu'on le croit, et non pas croire que l'on sait. » La religion fait fausse route qui veut se donner des airs de science.

M. Carrau peut d'après cela juger de l'indifférence relative où nous laisse sa savante et pressante discussion de l'agnosticisme de Spencer. Appeler l'Inconnaissable l'être en soi que l'instinct général appelle Dieu, déclarer insondable le mystère des origines et des fins, insaisissable le dernier mot des choses, vains par conséquent, autant que respectables, nos dogmes et nos systèmes, cela lui semble une profanation.

Tout dépend de l'esprit auquel on obéit et du sentiment qui accompagne ces déclarations. L'agnosticisme peut n'être, je l'avoue, qu'un autre nom du scepticisme, mais il peut être aussi profondément religieux, plus religieux que tous nos efforts pour mettre en formule l'infini réduit à notre taille. N'est-ce pas Max Müller qui a dit que toutes les tentatives des religions pour saisir et fixer leur objet, si touchantes qu'elles soient, le font penser au travail de gens qui, pour atteindre le ciel, mettraient bout à bout des échelles? L'effort de la « philosophie religieuse » me fait juste la même impression.

Elle est toutefois un noble usage de la raison, et désintéressé, tandis que le commun caractère des religions positives, c'est presque toujours plus ou moins, selon la remarque d'un des hommes qui en connaissent le mieux l'histoire, « de chercher à mettre la main sur le Dieu, » pour détourner ses coups et s'assurer ses faveurs. En ce sens, on ne peut que s'associer au vœu patriotique, exprimé en une belle langue par M. Carrau, de voir la jeunesse de notre pays s'intéresser toujours à ces hautes questions et ne point donner à l'étourdie dans les négations tapageuses, qui, n'eussent-elles pas d'autres dangers, dénoncent pour le moins un pauvre état de cœur et d'esprit. Il me souvient d'avoir moi-même demandé quelque part que la jeunesse des lycées ne cessât pas, malgré l'opinion contraire de l'école positiviste, d'être initiée aux grands problèmes métaphysiques, voire aux discussions de la théodicée traditionnelle, ne fût-ce que pour connaître la difficulté des questions et la profondeur de notre ignorance, condition essentielle de la modestie, de la tolérance et de la véritable culture; j'ajouterai, condition indirecte, mais *sine qua non*, d'une religion éclairée, philosophique autant qu'elle peut l'être.

Mais la religion la plus philosophique sera toujours autre chose que la philosophie religieuse. Elle commence où celle-ci finit. On n'est pas religieux par la pénétration dialectique : on l'est par une certaine façon de sentir et d'accepter (je ne dis pas de comprendre) l'existence et les ténèbres qui l'enveloppent, la vie avec ses peines et ses joies, le devoir surtout. On l'est par un sentiment vif de l'ordre universel et de la beauté du monde, par sympathie générale, par bonté. Dans le silence de la logique, si vite à bout d'arguments, la sensibilité esthétique et morale mène seule le philosophe à la religion, à une religion faite non de dogmes, mais d'aspirations, non de preuves, mais de vagues et discrètes espérances, non de lumière enfin, mais de chaleur. Je ne saurais dire combien la dialectique y mène peu. Et si je n'avais peur de paraître pousser jusqu'au paradoxe, d'exprimer surtout à propos du beau livre de M. Carrau une impression qu'il donne moins que tous ceux du même genre, je dirais qu'à mon sens, il y a quelque chose presque d'irréligieux, de moins religieux, dans tous les cas, à raisonner si bien de ces choses, à vouloir en être si sûr et y voir si clair.

HENRI MARION.

Henri Joly. LE CRIME, ÉTUDE SOCIALE (Léopold Cerf, 1888).

Si les criminels ont la vanité qu'on s'accorde à leur attribuer, ils doivent être bien contents de l'attention universelle dont ils sont à présent l'objet. Parmi les nombreux ouvrages qui sont consacrés à les peindre sous toutes les formes, j'en puis citer au moins trois d'importants à divers degrés, qui viennent de paraître presque ensemble : *les Criminels*, par le D[r] CORRE (Doin, éditeur, 1889), *la Sociologia criminale*, par COLAJANNI (Tropea, éditeur, Catania, 1889), et le livre de M. Joly que nous allons résumer.

Ces trois auteurs, très différents d'origine intellectuelle et de nature morale; deux médecins et un professeur de philosophie, le premier positiviste et disciple indépendant de Gall, le second socialiste, le troisième spiritualiste et chrétien, se ressemblent pourtant par le remarquable accord de leurs conclusions relativement à l'explication du crime qui, pour eux comme pour nous, est un produit monstrueux de la culture sociale, non une pousse ou un rejeton sauvage du sol naturel. Par eux, en somme, avec plus de ménagements par le D[r] Corre, avec plus d'âpreté et moins d'égards par M. Colajanni et M. Joly, le *type criminel* de Lombroso est battu en brèche, et les théories de l'École de Lyon sont confirmées dans une large mesure. Mais, l'espace nous faisant défaut, bornons-nous à parler du volume de M. Joly.

Cet auteur ne retient rien, après examen, du type criminel esquissé par Lombroso, si ce n'est ces deux remarques auxquelles il ne refuse pas une certaine valeur : à savoir d'abord que, par leur physionomie, les deux sexes se rapprochent plus dans le monde du crime que dans le monde honnête; et, en second lieu, qu'il existe une sorte de *physionomie internationale* des malfaiteurs, d'après plusieurs observations compétentes. — Il ne veut pas que l'atavisme ait rien à voir dans la genèse du crime. Il n'est pas vrai que le crime soit, à proprement parler, une anomalie parmi nous, ni qu'il ait été le fait normal chez nos ancêtres sauvages. Les idées morales, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, ne sont pas une invention récente, comme quelques écrivains modernes l'ont rêvé; leur très haute antiquité, historique et préhistorique même, est prouvée par la rigueur avec laquelle le vol, — celui des objets mobiliers, bien entendu, le seul possible à une époque d'indivision immobilière, — est puni chez les peuples primitifs, par la différence nettement reconnue chez les Australiens eux-mêmes, d'après Perron d'Arc, entre la vengeance juste et la vengeance injuste [1], par le commerce extérieur, international, auquel il est prouvé que se livraient déjà les hommes de la pierre polie ou éclatée, et qui eût été impossible sans le respect habituel des conventions, et par bien d'autres considérations aussi décisives. Elles eussent gagné cependant, je crois, à être complétées par deux autres : l'une tirée de l'erreur où l'on est tombé

1. Jamais une exécution capitale, dans aucune tribu, n'a paru autoriser ur *vendetta* contre les juges ou le bourreau, de la part des parents de l'exécuté.

préjudice de la plupart des sauvages, en les jugeant d'après leurs ports avec les étrangers, qui sont pour eux ce que sont les animaux nous, et non d'après leurs relations avec leurs compatriotes, seul aine, malheureusement très étroit, où puisse s'exercer leur moralité. tre remarque, sur laquelle M. Joly aurait pu aussi s'appuyer utilement, it à l'avantage que les mauvais sauvages, belliqueux et bien armés, lû avoir de tout temps sur les bons, travailleurs et inoffensifs, d'où ais qu'une minorité, même infime, d'assez bons sauvages observés ard'hui, en suppose une majorité considérable d'excellents au début histoire. — Tel n'est pas, je le regrette, l'avis de M. Colajanni, qui age sur ce point les idées courantes et accepte l'explication du e par l'atavisme, mais par l'atavisme simplement moral, reproducde passions et d'appétits propres aux populations du très haut passé, nul accompagnement d'ailleurs des caractères physiques qui ont joindre jadis à ces tendances funestes, recelées dans le fin fond de lques cellules du cerveau. Le D[r] Corre, lui, ne paraît pas se rallier à pothèse de l'atavisme, même moral; il incline plutôt à celle de l'*in-tilisme*, qui regarde les penchants criminels chez l'homme fait comme uite et la prolongation exceptionnelle de germes généralement innés l'enfant, non chez l'enfant sauvage surtout, mais de préférence, ose à noter, chez l'enfant civilisé.

Pas plus que par l'hérédité à longue ou à courte portée, le crime, aux ux de M. Joly, ne s'explique par la folie. Le visage du fou, de physionoie monotone en sa mobilité, de mimique incohérente et inconséquente, ffirait à le distinguer de l'homme sain. « Le fou est un organisme cest de plus en plus d'être en rapport avec les phénomènes extérieurs mme avec les pensées des autres hommes... La conscience du fou est monde à part, » ou plutôt, dirons-nons, un chaos à part, et à part préément parce qu'elle est chaos. « Un changement radical de caractère séparé violemment de son propre passé. » Rien de pareil chez le crinel. L'aliéniste distingue nettement la kleptomane du voleur, le pyrome de l'incendiaire, le dipsomane de l'ivrogne et même de l'alcoolique. chaque crise nouvelle de kleptomanie, de pyromanie, de dipsomanie, il , chez les malheureux affligés de ces maladies, une sorte de transmuion d'âme annoncée par un trouble orageux : le dipsomane, par emple, a le plus profond dégoût des boissons enivrantes dans l'interlle de ses accès. Mais « un acte criminel est un acte entrepris par un mme conformément à son caractère habituel ». Sans doute il existe s aliénés d'une nature dangereuse, homicide, et il est peut-être portun de leur affecter des asiles spéciaux comme en Angleterre, oique le Congrès des aliénistes allemands, en 1882, se soit prononcé 'unanimité pour la négative; mais cela ne veut pas dire qu'il y ait s aliénés criminels, encore moins que tous les criminels, même tous criminels d'instinct, soient aliénés. Les enfants qui présentent, avec caractères les plus nets d'un instinct spécial, le penchant au vol, mensonge, à la cruauté, à d'autres vices, « n'ont ni la physionomie,

ni le tempérament d'enfants voués à la folie » et ne ressemblent en rien « aux enfants malingres, arriérés, scrofuleux, nés de parents épileptiques ou alcooliques ». Il est vrai que la population des prisons donne une proportion de cas de folie, surtout de folie alcoolique, supérieure à celle de la population libre (pendant qu'elle fournit à l'inverse un contingent inférieur et toujours décroissant de cas de suicide); mais ce résultat peut être dû en partie, l'auteur le reconnait, à ce qu'un certain nombre de véritables aliénés, à folie non apparente, sont condamnés à tort par les tribunaux. On voit que les spiritualistes éclairés ne laissent pas de faire ici sa part légitime à l'école aliéniste. Rappelons que, d'après M. de Aramburu, autre adversaire classique des idées nouvelles, « le champ de l'irresponsabilité s'accroît sans cesse et le domaine de la justice pénale se rétrécit ».

Quant à cette demi-folie à laquelle, sous le nom de dégénérescence ou de déséquilibration, M. Féré et d'autres savants contemporains font jouer un si grand rôle en criminalité, M. Joly l'écarte après examen. Les « prétendus stigmates héréditaires », dont on s'est emparé pour lui faire un signalement anatomique, une sorte de timbre fatal, « viennent le plus souvent de maladies accidentelles, convulsions, scarlatines, paralysies infantiles, etc. », suivant M. Lacassagne et ses élèves. Ils n'ont aucune signification au point de vue de notre sujet. Le déséquilibré supérieur, grand esprit à volonté faible, pétri de paradoxes et d'inconséquences, sexuellement dépravé peut-être, n'a jamais maille à partir avec les tribunaux. Le dégénéré idiot, pas davantage; quoi de plus inoffensif qu'un imbécile en général? — En somme, tout ce qui a trait à l'aliénation et à la perturbation mentale est fort bien étudié par notre auteur; il s'inspire des travaux accumulés par les aliénistes, mais il est loin de s'asservir à leurs conclusions, quoique l'un d'eux, chose assez piquante, le lui ait reproché. Il a ici son idée mère qui lui sert de guide et qui ne l'égare point.

Les *frontières du crime*, lesquelles n'ont rien de commun avec les *frontières de la folie*, fournissent à M. Joly un intéressant chapitre. Que de gens dits honnêtes côtoient ces frontières dont il est le touriste! Songeons aux côtoiements journaliers du vol par les fraudes commerciales ou civiles, du meurtre par les sophistications alimentaires. Songeons aux bandits impunis de la presse qui détroussent l'honneur des gens et vivent de ses dépouilles. Nos législations civilisées, à cet égard, offrent une lacune énorme : elles rendent le duel obligatoire. Pendant qu'elles permettent à un voleur traité de fripon de faire condamner celui qui a eu le tort d'appeler ainsi un chat un chat, elles ne laissent le plus souvent à l'honnête homme diffamé dans un journal aucun moyen pratique de réparer le tort fait à sa réputation. — Autre large frontière du crime : le vagabondage. Il naît de l'abandon des enfants par la négligence paternelle. « De son étude statistique très approfondie, M. le conseiller Homberg a cru pouvoir conclure qu'à la première condamnation les vagabonds sont, sur l'ensemble des malfaiteurs,

dans la proportion de 3 p. 100. Ils donnent déjà 12 p. 100 à la deuxième condamnation, 50 p. 100 à la cinquième, 80 p. 100 à la dixième. A la quinzième, ils donnent 100 p. 100, c'est-à-dire qu'ils supportent à eux seuls le total des condamnations prononcées. »

Il existe, non pas un type physique précis, mais divers types moraux, encore bien vagues et bien fondus les uns dans les autres, de criminels. Distinguons « les inertes, les emportés, les vicieux, les calculateurs féroces ». C'est là une classification toute psychologique fondée sur la diversité des aspects de la nature humaine, susceptible de se tourner d'ailleurs vers le bien comme vers le mal. Aussi, dans l'ordre du bien, correspond-elle symétriquement à une division analogue. — Comment l'*accident* criminel devient-il l'*habitude*, puis la *profession* criminelle, développée et consommée par l'*association* criminelle? Question fondamentale, très creusée par notre auteur, avec l'abondance de faits et de documents, un peu aussi de commentaires, qui lui est propre. Le passage graduel du délit accidentel au crime enraciné et chronique se voit très bien dans la biographie de Barré et de Lebiez, bien qu'un seul de leurs méfaits ait été poursuivi et puni. Très juste observation à ce propos : « De pareils malfaiteurs ont beau n'avoir commis qu'un seul crime, ils n'en sont pas moins criminels d'habitude si le crime qui les a fait arrêter (précédé d'ailleurs de plusieurs délits dans les exemples cités) était le résultat devenu inévitable d'habitudes contractées de longue date. » Un bon spécimen du criminel de profession est Lacenaire. Le criminel de profession ne saurait évidemment se confondre avec le fou, qui n'est susceptible d'exercer aucun métier, ni oqn ni mauvais.

Le criminel d'association, encore moins, puisque le fou est essentiellement un solitaire, même dans le cas exceptionnel de la folie à deux, vraie solitude à deux, conversation d'une voix avec son écho. Le couple de la prostituée et de son souteneur constitue, dans les grandes villes, l'association criminelle la plus répandue. Parfois trois ou quatre souteneurs s'associent pour tomber ensemble, la nuit, sur l'individu que la femme de l'un d'eux vient de racoler. Le chantage est exercé en grand dans ce milieu-là. Bien mieux, la prostitution féminine et la prostitution *antiphysique*, loin de se jalouser, s'associent elles-mêmes, comme on peut en voir la preuve dans le livre si instructif de M. Carlier sur les *Deux Prostitutions*. — D'ordinaire, les associés criminels à Paris sont au nombre de trois ; cela se nomme « la tierce ». Quant aux véritables bandes de malfaiteurs, telles que la bande des *chauffeurs* qui a fini en 1800 le cours de ses exploits légendaires, M. Joly estime qu'elles ont disparu en France depuis 1857. Mais, à des signes certains, il remarque fort bien que l'esprit d'association n'a nullement pour cela diminué entre criminels. De temps à autre, on voit se former, au cœur des capitales, quelques embryons de bandes nouvelles, rendues impossibles sur les grandes routes depuis l'invention des chemins de fer. — Admirons, en passant, les conséquences morales que peut avoir une invention simplement mécanique.

D'ailleurs, à d'autres signes, M. Joly aurait pu reconnaître, ce nous semble, que, sous de nouvelles formes plus amples et plus subtiles, grâce aux mêmes progrès matériels qui ont fait évanouir quelques-unes des formes anciennes, l'association criminelle tend à renaître, plus dangereuse que jamais. Dans une note, il parle incidemment de la bande Catusse, toute récente (1888), « dont M. Goron a trouvé et saisi les différentes ramifications à Londres, à Calais, à Spa, à Bruxelles et à Paris[1] ». Pieuvre aux tentacules gigantesques! Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est que les bandes, au lieu de se limiter désormais aux parois d'une caverne ou d'un café interlope, et d'avoir pour rayon un canton ou un quartier, vont revêtir un caractère international et rayonner dans le monde entier, si la répression se relâche. L'audace et les allures du crime associé, aux États-Unis, sont bien de nature à nous fortifier dans cette appréhension. Il y a quelques années, « la justice française, nous dit M. Claudio Jannet dans son ouvrage sur les *États-Unis contemporains* (4e édition, 1889), condamnait, pour escroquerie et abus de confiance, le général Frémont, une des illustrations militaires des États-Unis, qui avait été trois fois de suite candidat à la présidence du parti républicain. Le général avait lancé à Paris une affaire de chemin de fer absolument fantastique, la *Memphis transcontinental*, qui a coûté au public français plus de vingt millions. Six millions et demi avaient passé en Amérique... » Combien de complices haut placés, opérant en France et en Amérique à la fois, supposent la réussite de cette colossale escroquerie! — Ce fait est loin d'être unique là-bas. Le parti des démocrates, opposé à celui des républicains, a l'affaire du *Ring* de New-York à sa charge. Le *Ring* consistait dans l'accaparement de tous les pouvoirs de la grande cité par la *Tammany Society*, devenue, vers 1870, « une gigantesque association d'escrocs », qui n'a pas reculé même devant l'assassinat. Du reste, avant de tenir pour certain, en manière de fiche de consolation, que les bandes homicides diminuent, si les bandes voleuses se multiplient et se ramifient, il est bon de ne pas oublier les progrès du parti de la dynamite. — Cet élargissement du marché criminel pour ainsi dire, parallèlement à celui du marché commercial et du commerce intellectuel, n'a pas lieu d'étonner ceux qui, comme nous, et aussi comme M. Joly, voient dans le crime un fait social tombant, comme tel, sous le coup des lois générales de la sociologie. Et, à ce sujet, j'ai à le louer d'avoir signalé le rôle joué par l'imitation de nation à nation en fait de délits. Aujourd'hui, « l'Angleterre et les États-Unis donnent le ton », comme jadis l'Italie. A Londres, comme à New-York, fleurissent des sociétés de vol collectif, puissamment centralisé, sans parler de Jack l'éventreur et de ses pareils.

1. Ailleurs, il écrit aussi : « Le service de la Sûreté de notre Préfecture de police est fermement convaincu que certains grands vols accomplis au préjudice des changeurs ou des bijoutiers parisiens (avenue de l'Opéra, rue de la Paix) doivent être mis sur le compte d'une bande analogue, parfaitement organisée et *dont le siège est à Londres* ».

On ne sera pas surpris que M. Joly, en psychologue distingué qu'il est, accorde une grande place à la psychologie des criminels. Il abonde à cet égard en observations nombreuses et variées, puisées aux meilleures sources, et qui visent toutes à combler le fossé tranché par l'école nouvelle d'Italie entre le criminel et nous. Toutes les manifestations de sa pensée, depuis ses poésies jusqu'à ses dessins sur les murs ou à ses tatouages sur son propre corps, sont aussi banales que grossières. Ses lectures préférées, d'après le calcul des livres le plus souvent puisés aux bibliothèques pénitentiaires, sont à peu près celles de nos enfants quand ils puisent librement aux bibliothèques scolaires. — Le délinquant n'est pas moins intelligent que nous. « J'ai demandé, dit-il, aux deux instituteurs de la Grande-Roquette s'ils trouvaient leurs pensionnaires moins intelligents, en général, que les enfants dont ils avaient fait ailleurs l'éducation dans les écoles ordinaires. Ils m'ont répondu qu'ils les trouvaient plutôt d'une intelligence plus éveillée. » Peut-être, répondrait à cela Lombroso, par la même raison qui explique la précocité intellectuelle des jeunes sauvages jusqu'à un certain âge où ils subissent un brusque arrêt de développement. Il est de fait que le malfaiteur adulte est plutôt rusé qu'intelligent, et se spécialise très vite, très étroitement, dans la pratique d'un ou deux tours, les seuls qu'il ait dans son sac.

Le criminel, d'après M. Joly, n'est ni *analgésique, ni disvulnérable*, d'après le témoignage des chirurgiens et des infirmiers de nos prisons, de nos prisons parisiennes, bien entendu. Le serait-il d'ailleurs, il n'y aurait rien d'*atavistique* dans ce privilège : car les sauvages sont assez *douillets*, si l'on en croit certains missionnaires. On est trop porté, en lisant le récit de leurs affreux supplices supportés sans un cri, sans une larme, à les taxer d'insensibilité pour n'avoir pas à admirer leur héroïsme. Je relis en ce moment la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, et j'y suis frappé de la justesse de ces développements, avec preuves à l'appui, sur ce thème : « Chez les nations civilisées, les vertus qui sont fondées sur l'humanité sont plus cultivées que celles qui ont pour base la modération et l'empire sur les passions; parmi les peuples grossiers et barbares, les vertus qui tiennent à l'empire sur soi-même sont au contraire plus honorées que celles qui tiennent à l'humanité. » Smith nous en donne la raison : « la fermeté est plus nécessaire à un sauvage que l'humanité, et l'humanité que toute autre vertu à un homme civilisé. » Or, c'est en cela surtout que le criminel par métier ressemble au sauvage : il lui est nécessaire de ne jamais s'attendrir ni sur lui-même ni sur les autres, et de supporter stoïquement la faim, le froid, la misère, la douleur sous toutes ses formes.

Ce qu'il y a d'anormal dans l'âme du criminel, c'est sa volonté, qui est tombée malade par sa faute. Le criminel, dit M. Joly, s'est perverti « en se séduisant lui-même », de la même manière qu'un débauché séduit une jeune fille. Car « comme on séduit les autres, on se séduit

soi-même ». Il faut lire une de ses plus belles pages sur ce thème (p. 220). — Mais cette maladie de la volonté, d'où naît le crime (et que le crime aussi bien fortifie), en quoi consiste-t-elle? En un grand affaiblissement, non en un affranchissement véritable du vouloir. J'ai été surpris de voir M. Joly, à cette occasion, malgré la courtoisie ordinaire de sa discussion, chercher une petite querelle à M. Ribot. Peut-il croire, vraiment, qu'en donnant incidemment le nom de « sentiments dépressifs » à la crainte ou au respect « des personnes, des usages, des lois, de Dieu », M. Ribot ait méconnu la noblesse de ces freins supérieurs de la volonté? Autant vaudrait reprocher à nos anatomistes de rabaisser les centres intellectuels du cerveau parce qu'ils les regardent comme essentiellement modérateurs. Modérer, réprimer, déprimer les impulsions aveugles ou funestes, c'est la fonction souveraine, dans le cerveau comme dans l'État. Voilà pourquoi, quand les craintes et les respects salutaires dont il s'agit s'usent et se brisent, la volonté voit s'ouvrir devant elle de nouveaux débouchés d'action, et, en ce sens, est réellement plus libre; ce que M. Joly reconnaît implicitement lui-même, en un autre endroit : « Corrompre quelqu'un, lui apprendre les secrets du mal, cela s'appelle l'*affranchir* », expression d'argot, « terriblement expressive », dit-il. Il n'en est pas moins vrai, et M. Ribot certainement serait le dernier à le nier, qu'à s'affranchir de la sorte la volonté du délinquant s'affaiblit, comme, à force d'émotions violentes, sa sensibilité va s'émoussant.

Cependant, sa conscience reste capable de remords jusqu'au moment où elle est faussée et pervertie à fond par la promiscuité de la prison commune. Mais alors « la société à laquelle le prisonnier va s'adapter, c'est la société des malfaiteurs. C'est là qu'il va chercher la sympathie, le concours, l'encouragement, la louange, l'estime et l'admiration. » Ce passage d'un milieu à un autre exige cette perversion du sens moral comme le passage de la vie aquatique à la vie aérienne suppose la transformation de la trachée en poumon. Pourtant, même en cet état de dégradation consommée, le criminel est susceptible de bons et généreux élans (p. 234 et s.). Dans ses derniers moments, sur l'échafaud ou à l'hôpital, il semble renaître passagèrement à la vie honnête, comme le fou mourant à la raison, si l'on en juge par le réveil, presque sans exception à cette heure, de ses sentiments religieux (p. 241). En 30 années, un *seul* condamné a refusé les secours de sa religion. « Réunis, les détenus sont ordinairement obscènes et raillent grossièrement les ministres du culte. Isolés, ils les accueillent avec une reconnaissance qui n'a rien de feint. » Cela rappelle ces hommes du peuple qui, dans certaines provinces, saluent encore respectueusement, quand ils les rencontrent dans les champs, les représentants des anciennes classes dirigeantes, mais non sur la place publique de leur village. Simple survivance peut-être; mais il est des survivances qui ont si longue vie!

Sur les différences essentielles entre le crime et le suicide, tout ce

que dit M. Joly est à retenir. Il n'admet pas plus que moi la prétendue loi d'inversion entre la marche du suicide et celle de l'homicide. — Des recherches de Brière de Boismont et de statistiques plus récentes, il résulte que la souffrance morale est la cause principale, presque unique, de la mort volontaire, et qu'une part extrêmement faible, une part en outre toujours décroissante, de cette souffrance morale est imputable à la honte ou au remords d'une faute. En revanche, et par conséquent, une part énorme en revient au souvenir des fautes ou des crimes d'autrui. Le mari ou la femme trahis ont quelquefois la sottise de se tuer, quand on ne les tue pas; car il est à remarquer que, d'après Guerry, *96 fois sur 100*, dans le cas d'adultère découvert, « c'est l'époux coupable qui attente à la vie de l'époux outragé ». Ici comme toujours l'innocent paye pour le coupable. Mais jamais celui-ci ne se fait justice à lui-même. — On ne se tue guère par remords : cela signifie, je crois, que, chez très peu de gens, le remords est la plus vive et la plus insupportable des douleurs. De là on peut induire que, dans les situations fausses d'où l'on ne peut sortir que par la mort d'autrui ou la sienne propre, la répugnance au meurtre ne l'emporte presque jamais sur la répugnance à mourir.

J'aurais bien envie à mon tour de chercher querelle à M. Joly pour ses appréciations relatives à la criminalité féminine, où il se montre peu galant. Les statistiques le gênent un peu : la proportion des femmes aux hommes dans les prisons est de 3 à 97 dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique du Sud, un peu supérieure aux États-Unis, plus encore en Europe, et, même dans cette dernière partie du monde, elle n'excède pas le rapport de 14 à 85. Ce qui nous frappe, nous, dans cette comparaison, c'est que la distance des chiffres va s'abrégeant à mesure que la civilisation, chose avant tout masculine, s'élève, c'est-à-dire à mesure que la femme s'urbanise, se civilise, se masculinise. Mais M. Joly ne voit pas les faits sous cet angle. Si la femme commet moins de délits, c'est, d'après lui, parce qu'elle a beaucoup moins d'occasions d'en commettre dans sa vie retirée. C'est aussi qu'il y a force délits exclusivement réservés aux hommes. Quant aux délits exclusivement ou principalement féminins, infanticide, avortement, vols domestiques [1], on sait leur fréquence. Ajoutons-y les délits que les femmes font commettre aux hommes : ne sont-elles pas l'âme des associations de malfaiteurs? « La femme sanguinaire n'est pas seulement plus féroce et plus cynique, elle est aussi plus sophiste. » La femme criminelle a plus de peine que l'homme à revenir au bien; il en est ainsi de la femme folle, dont la folie est plus rare, mais plus incurable, que celle de l'homme. Il y a de derniers bas-fonds de dépravation où la femme seule ose descendre : « Le *souteneur femelle* (dans la prostitution antiphysique des *femmes pour femmes*) est encore

1. Le vol féminin, tel qu'il se pratique dans les grands magasins de Paris, ne doit pas être oublié.

plus exigeant, plus tyrannique que le souteneur mâle. » — Mais n'est-ce pas le cas de dire : *corruptio optimi pessima*, et de rappeler à notre auteur les litanies où la femme est tour à tour qualifiée *porta inferi* et *janua cæli*? Dans un passage de son livre, il lui échappe d'écrire sa propre réfutation : « Dans la débauche, dans la séduction, dans le concubinage, là où en définitive la femme est libre et où l'homme est le plus souvent responsable de l'inconduite où elle tombe, plus des *trois quarts des attentats* (compte rendu officiel) *sont dirigés contre les femmes*. » On voit à quel point l'homme est moins mauvais que sa compagne! — Au moins faut-il reconnaître que M. Joly refuse d'admettre, peut-être *in odium auctoris*, l'idée de Lombroso, suivant laquelle le contingent de la prostitution devrait s'ajouter à celui de la criminalité féminine.

Telles sont, en substance, les principales idées développées, avec érudition et talent, dans la consciencieuse étude qui nous occupe; elles suffisent à la signaler au public pensant et à lui donner un rang éminent parmi les publications du même genre. L'auteur nous y promet un prochain volume sur les causes sociales du délit; nous l'attendons avec impatience. Peut-être l'idée-maîtresse de son livre s'y dégagera-t-elle enfin, ou plutôt y apparaîtra-t-elle sous une forme moins exclusivement négative que l'expression actuelle. Jusqu'ici tout l'effort de son esprit et toutes les parties de son ouvrage semblent converger vers cette conclusion, que le criminel est un homme comme un autre. Il le prouve, en combattant ses adversaires darwinistes par la méthode même du darwinisme. Darwin aussi avait montré que l'homme est un animal comme un autre, en abaissant les barrières des espèces et révélant la possibilité de les franchir. D'où vient cependant que l'œuvre du grand transformiste, en cela, n'a paru à personne avoir un intérêt simplement négatif? Parce qu'il substituait à une théorie qui n'expliquait rien un essai d'explication de l'origine des espèces. Mais M. Joly n'abaisse les palissades un peu factices dressées par Lombroso entre son *uomo delinquente* et le reste de l'humanité que pour nous rejeter dans le giron de l'ancien spiritualisme, où l'on rend compte du mal par l'hypothèse de ce double arbitraire fondamental, la Grâce ou plutôt la Disgrâce divine et le libre arbitre humain; il substitue à un essai d'explication telle quelle du criminel et du crime, bonne tout au moins à en susciter d'autres, une critique approfondie, mais stérile en soi. Il faut bien cependant qu'il y ait une raison psychologique et même physiologique, et non pas seulement sociale, pour que tel homme assassine et vole, pendant que ses voisins, élevés pareillement dans le même milieu, vivent et meurent inoffensifs. Cette raison, non seulement M. Joly ne l'a pas trouvée, — au fond, nous en sommes tous là, — mais je ne vois même pas qu'il se préoccupe beaucoup de la chercher. — Au demeurant, nous devons nous contenter, et c'est facile, de ce qu'il nous donne pour le moment, et ne pas désespérer de l'avenir.

G. TARDE.

Th. Piderit. LA MIMIQUE ET LA PHYSIOGNOMONIE. Traduit de l'alle-
iand sur la deuxième édition par A. Girot, 280 pp. in-8°, Paris, F. Alcan.

L'ouvrage de M. Th. Piderit sur la mimique et la physiognomonie st sans contredit un des plus scientifiques et des plus méthodiques ue nous ayons sur cette matière. On sait que le sujet ne jouit pas un bon renom parmi les savants et que trop souvent les fantaisies ersonnelles s'y sont donné carrière. L'auteur a la prétention, presque oujours justifiée, de faire œuvre de savant et d'écarter les vues divi- atoires et le ton d'oracle de Lavater. Il ne procède pas par intuition t par affirmations dogmatiques : il constate, il explique, il déduit. ette simple division de son sujet en deux parties, mimique et physio- nomonie, est un trait de lumière : c'est la mimique en effet qui explique physiognomonie qui n'est qu'une mimique fixée et permanente. La imique consiste à déterminer comment et pourquoi certains muscles contractent à la suite de certaines émotions de l'âme; la physiogno- ionie s'efforce de montrer comment ces traits passagers deviennent ersistants par la répétition et permettent de juger du dedans par le ehors, des dispositions de l'esprit par les traits du visage. C'est une rte de psychologie extérieure et de physiologie de l'esprit.

On comprend aisément qu'un pareil livre ne s'analyse pas : les brèves nalyses de l'auteur ne sauraient être résumées et d'ailleurs elles ont be- in des figures qui accompagnent le texte pour être parfaitement intel- gibles. Qu'on en juge par ce résumé donné par l'auteur lui-même des ouvements mimiques qui se rapportent au regard. « Le regard *pares- ux* marque l'épuisement corporel et la paresse de l'esprit; le regard *if,* l'agitation; le regard plus ou moins *ferme*, différents degrés d'at- ntion soutenue; le regard *doux*, de l'intérêt sans passion; le regard *rant*, de la distraction; le regard *inquiet*, de l'angoisse. Le regard *ché* laisse voir de la défiance; le regard *pédant*, de la réserve; le gard *ravi*, de l'exaltation » (p. 59). Il est clair que ces épithètes pour- ient aisément être taxées de banalité : il faut lire les descriptions de uteur et, même après les avoir lues, on ne distinguera pas toujours sément ces différentes sortes de regard : il ne faut pas chercher dans n sujet ondoyant et divers les caractères spécifiques précis qu'une goureuse logique exigerait pour une bonne définition. On trouvera r exemple des observations neuves et intéressantes dans l'étude que it l'auteur des rides verticales et horizontales qui accompagnent et ur ainsi dire soulignent le regard. Les rides verticales sont générale- ent l'expression mimique de la mauvaise humeur et sont causées : par des souffrances; 2° par la colère; 3° par une réflexion pénible. Les des horizontales sont la caractéristique physiognomonique : 1° des mmes qui s'étonnent volontiers, des curieux, des fureteurs; 2° des mmes qui ont coutume de fixer fortement leur attention, des philoso- es, des savants et aussi des hommes bornés dont la lourde intelli- ence est obligée à chaque instant de faire appel à toutes ses faibles ssources. Notons que l'auteur attribue beaucoup plus d'importance à

ces circonstances accessoires du regard qu'au regard lui-même : le globe de l'œil en lui-même, dit-il, est assez insignifiant et il soutient que les amants qui s'imaginent deviner à travers la pupille les pensées les plus secrètes de leur bien-aimée sont le jouet d'une naïve illusion. L'œil n'est pas, comme ils le croient, l'âme visible : ce nom ne doit être donné qu'à la face tout entière avec tous ses muscles et les savantes combinaisons qui procèdent à leur contraction. Citons encore l'étude minutieuse de la bouche et des combinaisons des *traits* de la bouche avec les différentes expressions du regard : trait *amer*, trait amer avec des rides verticales sur le front, trait amer avec le regard ravi, trait amer avec des rides horizontales, etc.; puis les mêmes combinaisons du trait *doux*, du trait *scrutateur*, du trait *pincé*. Même en avertissant que le trait *amer* est ainsi caractérisé : « rebord rouge de la lèvre supérieure attiré en haut au milieu de sa moitié latérale, lèvre supérieure renversée, ailes du nez relevées, les deux sillons naso-labiaux fortement prononcés et singulièrement rectilignes », que le trait *doux* qui s'oppose au précédent a pour signe particulier que « le muscle orbiculaire des lèvres étant attiré fortement contre les dents à l'aide des muscles canins placés derrière lui, les lèvres rouges perdent leur gonflement normal, de sorte qu'elles apparaissent maintenant aplaties et en ligne droite ou du profil », — nous ne pourrions donner au lecteur que des idées vagues, et mieux vaut s'abstenir.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans l'ouvrage, ce sont les principes de l'auteur, sa méthode, le côté personnel et original de ses recherches, indépendamment de l'intérêt pratique de ses conclusions. Voici ses principes : l'organe de l'esprit est une partie du cerveau, « le cerveau psychique »; un objet matériel n'existe pour nous que s'il excite et stimule les organes des sens; en dernière analyse, il n'est pour nous que notre représentation. Or il y a deux sortes de représentations, les concrètes (images individuelles) et les abstraites (images schématiques et idées générales) : celles-ci ne sont abstraites que relativement et grâce à un pouvoir d'élaboration qui appartient à l'esprit, mais elles ont toujours leur origine dans le concret. Dès lors, tout est imaginaire, ou si l'on veut tout se passe comme si l'objet réel de la représentation était purement imaginaire; son existence matérielle et actuelle peut être la cause de ma représentation et c'est même là une hypothèse naturelle, mais au fond elle n'ajoute rien à ma représentation. L'objet extérieur d'un halluciné est un mensonge; l'objet extérieur de la perception normale est un mensonge vrai. N'en tenons donc aucun compte; nous en avons le droit, car si dans la perception le phénomène est dirigé pour ainsi dire du dehors au dedans, de l'objet au sujet, c'est justement le contraire qui a lieu dans les faits d'expression mimique : ils sont dirigés du dedans au dehors et paraissent être l'œuvre non de l'objet qui, par définition, est *extérieur*, mais de la représentation qui possède une sorte de vertu plastique et nous modèle *intérieurement*. Voici donc la première proposition fondamentale de la

mimique : *Toute représentation s'offrant en tant qu'objet, les mouvements musculaires d'expression occasionnés par des impressions représentatives se rapportent à des objets imaginaires.* Ce qui confirme ce principe déjà justifié par les considérations précédentes, c'est l'usage constant, dans toutes les langues humaines, d'exprimer par une sorte de transposition instructive l'abstrait en fonctions du concret : un souvenir est *amer*, une pensée est *sombre*, un sentiment est *ardent*, etc. L'auteur aurait pu à ce propos citer l'autorité de M. Sully Prudhomme, qui a dressé un tableau fort complet et très curieux de ces transpositions.

La deuxième proposition fondamentale de la mimique est ainsi formulée : *Les mouvements musculaires d'expression occasionnés par des représentations agréables et désagréables se rapportent à des impressions sensorielles harmonieuses (agréables) ou inharmonieuses (désagréables).* Pour essayer de parler plus clairement, les mouvements mimiques ont ce caractère universel qu'ils semblent faciliter l'impression de plaisir et mettre obstacle à l'impression douloureuse. S'il est vrai, comme le veut Spinoza, que le désir fondamental soit de persévérer dans l'être et que la joie soit le signe d'une augmentation, la tristesse d'une diminution de l'être et de la vie, il se trouverait qu'en vertu de cette seconde loi l'expression mimique serait un cas particulier de l'instinct de conservation, puisqu'en facilitant le plaisir ils accroîtraient l'intensité de la vie. Il faut noter encore que le mouvement mimique est d'autant plus intense que l'impression ressentie ou imaginée est : 1° plus agréable ou plus désagréable; 2° plus soudaine et plus inattendue. L'auteur nous dit avec un peu de brutalité de langage que l'esprit est plus vivement impressionné « par la représentation de la bien-aimée que par la représentation d'une canne! » et que l'expression mimique est en raison directe de l'impression psychique; puis il expose la loi de contraste et montre qu'un passage soudain de l'obscurité à la lumière, du silence au bruit, de la joie à la tristesse, de l'espérance au désespoir, se traduit énergiquement dans la physionomie qui se met en harmonie avec le milieu ambiant ou le milieu intérieur et psychique : cette prompte adaptation se manifeste parfois d'une façon saisissante et on peut l'étudier par exemple sur le visage des enfants qui assistent à une représentation de marionnettes. Ajoutons enfin que les mouvements mimiques se manifestent principalement dans les muscles du visage, si nombreux et si mobiles, parce que, dit l'auteur, leur point d'origine est fort rapproché de l'*organe psychique*. Peut-être devait-il dès lors montrer plus d'indulgence pour le peintre Lebrun et ses explications de l'expression des passions qui font si souvent intervenir la glande pinéale, siège de l'âme, comme on disait alors, organe psychique, comme on dirait maintenant : M. Piderit le raille impitoyablement; ne vaudrait-il pas mieux laisser à chaque philosophe le droit de parler la langue de son siècle et de sa secte? Cette proximité des muscles faciaux n'est pas d'ailleurs la seule raison qu'il donne de leur impor-

tance mimique, il ajoute qu'ils servent aussi à seconder l'activité des organes des sens et à renforcer les perceptions.

Tels sont les principes : le lecteur français se souviendra peut-être d'avoir lu des développements analogues et, en effet, ils rappellent assez directement l'ouvrage de Gratiolet sur *la Physionomie et les mouvements d'expression*. La similitude peut même susciter un procès d'antériorité et une accusation de plagiat. La première édition du livre de M. Piderit est de 1867; la publication posthume de l'ouvrage de Gratiolet est de 1865 : la question se trouverait donc résolue par les dates. M. Piderit nous dit dans une note : « Gratiolet ne faisant pas mention de mes travaux antérieurs, je me permets de réclamer ici le droit de priorité pour mes manières de voir, et de faire remarquer que, en 1859, dans une séance de la Société de biologie et en présence de MM. Cl. Bernard, Brown-Séquard, Roger, etc., j'ai fait un discours sur mon système de mimique et de physiognomonie, discours que le président, M. le Dr Roger, a publié dans le n° 46 de la *Gazette médicale* et que M. le professeur Gratiolet, membre de la Société, aurait dû remarquer avec d'autant plus de facilité que les gravures sur bois devaient frapper les yeux des lecteurs. » N'y eût-il pas de gravures sur bois, il serait difficile de prouver que Gratiolet n'a pas lu ce discours; mais sans nous faire juge du débat, nous oserons faire remarquer à l'auteur que ses réclamations auraient plus d'autorité s'il avait montré un peu plus de justice pour ses devanciers français. Passons condamnation pour Lebrun, puisque la glande pinéale est un crime irrémissible, mais M. Piderit, dont l'érudition est si étendue, comme en témoigne la partie historique de son ouvrage, aurait pu rappeler que les travaux de Cureau de la Chambre sur l'*art de connaître les hommes* ne sont point à dédaigner; il ne le nomme pas, non plus que Laurent Joubert qui, dès 1579, a écrit un *Traité du Ris contenant son essence, ses causes et merveilleux effets curieusement recherchés, raisonnés et observés*, où se trouve précisément la théorie renouvelée par le psychologue allemand, théorie que Joubert démontre par des raisons et des observations fort ingénieuses. « L'essence du ridicule, nous dit M. Piderit, réside dans une oscillation rapide, intermittente entre le plaisir et le déplaisir, dans laquelle la sensation joyeuse est fortement renforcée et relevée par l'effet opposé et alternant du déplaisir. » — « La chose ridicule, dit Joubert, nous donne plaisir et tristesse, plaisir de ce qu'on la trouve indigne de pitié et qu'il n'y a pas de dommage ni mal qu'on estime d'importance. Donc le cœur s'en éjouit et s'élargit comme en la vraie joie. Il faut aussi de la tristesse pour ce que tout ridicule provient de laideur et messéance; le cœur marry de telle vilainie, comme sentant douleur, s'étrécit et resserre. » Oscillation de l'esprit entre deux jugements, attente constamment déçue comme dans le chatouillement que Joubert a admirablement analysé, ce sont des explications souvent employées — non sans pédantisme parfois — et qui se retrouvent toutes dans le traité de notre médecin; il ne serait que temps de lui

rendre justice et de lui en faire honneur. Les Allemands, qui n'ignorent rien, doivent connaître Laurent Joubert. A propos des larmes, ces *soupapes de sûreté*, comme il les appelle, M. Piderit développe non sans quelque lourdeur cette idée juste que les femmes ont le secret de soumettre les larmes à l'empire de la volonté. Je me permettrai de lui proposer cette explication de notre très français psychologue, explication qui remplace de longs développements : « Les femmes ont des éponges pleines d'eau entre les épaules, et de là un tuyau au long du cou qui va aux yeux. Donc si elles veulent pleurer, seulement en pressant les épaules elles expriment abondamment de cette eau qui monte aux yeux par son canal. » Je trouve enfin que M. Piderit est sévère pour notre Duchenne de Boulogne, admiré par Darwin (il est vrai que Darwin lui-même ne trouve pas grâce devant lui) : il l'accuse de n'avoir étudié que des *grimaces artificielles* Mais c'est précisément cet artifice d'expérimentation, cette analyse électrique des muscles qui fait son originalité et la haute valeur de ses recherches : la vivisection emploie aussi de ces artifices, est-ce une raison pour contester sa valeur scientifique? Qu'importe que les mouvements musculaires observés « ne soient pas amenés par ses causes intérieures, mais par des causes extérieures, par une volonté propre, mais par une volonté étrangère, » pourvu que le *mécanisme de la physionomie humaine* soit bien observé et bien interprété?

Pareillement, il y a quelque injustice à dire avec Wundt et Piderit que le système de Darwin n'a pas trouvé de partisans parmi les savants, que ses trois lois de l'expression sont inexactes et tautologiques, et qu'en dernière analyse il n'a démontré qu'une chose, la similitude universelle des mouvements d'expression chez les différentes races et la transmission héréditaire de certaines formes déterminées et individuelles d'expression. Tous ses devanciers en physiognomonie sont également maltraités : il dit d'Aristote que, « si le ton de son ouvrage n'était pas si sérieux, on serait tenté de prendre ses opinions pour des plaisanteries »; J.-B. Porta s'est rendu indigne d'indulgence pour avoir « comparé Platon avec un prudent chien de chasse ». Leurs imitateurs et Carus lui-même n'ont fait que « souffler de nouveau sur le charbon éteint »; Lavater est un mystique qui se paye de vains mots; Gall, un esprit systématique, qui n'est pas même d'accord avec son propre système, « puisqu'il laisse tout à fait hors d'étude un cinquième environ de la surface du grand cerveau, c'est-à-dire les parties qui se trouvent au-dessus de l'orbite osseuse des yeux et celles qui se trouvent au fond de la fente centrale qui partage le cerveau en deux moitiés latérales ». A propos de Gall, M. Piderit combat la légende des grands fronts qui a faussé tant d'œuvres d'art : les Grecs, nous dit-il, donnaient à leurs dieux « un front droit, il est vrai, mais plutôt bas que haut ». Le front olympien de Goethe ne serait, paraît-il, qu'un mythe. Si le cerveau n'était, selon l'hypothèse de Carus qui complète celle de Gall, que le développement et l'épanouissement de la moelle épinière, il paraî-

trait naturel que ce développement mesurât exactement la valeur de l'homme dans la série des êtres et dans sa propre espèce : de là cette tendance des artistes, peintres et sculpteurs, à « traiter et idéaliser le front dans leurs portraits avec une prédilection marquée ». Mais si l'on prend pour guide une sévère critique artistique qui élimine les portraits de fantaisie et les traits de convention, on trouve par exemple que Frédéric II « avait le front étonnamment plat et rejeté en arrière », que Richelieu l'avait aussi « caractéristiquement bas et rejeté en arrière », et que « la grandiose femme-homme », Catherine II de Russie, avait un front qui n'atteignait pas même les proportions ordinaires. Cette discussion est intéressante et la critique des documents semble judicieuse et sûre.

Ces documents sont les portraits choisis par l'auteur pour illustrer la partie physiognomonique de son ouvrage. Il est assurément impossible dans une analyse de suivre l'auteur sur ce terrain. Nous nous contentons donc de renvoyer le lecteur à l'ouvrage lui-même, et puisque nos critiques ne portent que sur la partie historique, elles nous laissent le droit de déclarer en terminant qu'on ne trouverait nulle part, à l'heure actuelle, une exposition plus méthodique de cette question si complexe de la mimique et de la physiognomonie et un traité plus lumineux dans ses principes et plus complet dans sa brièveté.

ALEXIS BERTRAND.

A. Pitres. DES ANESTHÉSIES HYSTÉRIQUES. Bordeaux, Gounouilhou, 1887, p. 162.

Les leçons de M. Pitres sur les anesthésies hystériques sont, comme il le dit lui-même, des *leçons de choses;* il évite les longues descriptions didactiques; il préfère s'attacher à montrer des exemples concrets des divers phénomènes qu'il étudie. Cette méthode est excellente; c'est aussi celle de M. Charcot, à la Salpêtrière.

L'historique de l'anesthésie hystérique est assez curieuse; nous ne rappellerons pas qu'au moyen âge on appelait marques des sorciers ou stigmates du diable les parties des téguments dans lesquelles on pouvait enfoncer des épingles sans que le sujet en ressentît aucune douleur; ce sont là des faits bien connus. Ce qu'on sait moins, c'est que l'anesthésie hystérique n'est étudiée par les médecins que depuis cinquante ans à peine. Piorry le premier en montra des exemples à son cours de clinique en 1843; puis vinrent les travaux de Gendrin, de Briquet et de Charcot, qui en ont vulgarisé la notion.

Anesthésie cutanée. — L'anesthésie de la peau peut être *complète*, quand les excitations les plus énergiques ne sont suivies d'aucune perception, et *incomplète* dans le cas où la sensibilité n'est pas abolie, mais simplement émoussée. On dit alors qu'il y a hypoesthésie. L'an-

thésie peut être *totale*, comprendre tous les modes de la sensibilité, ou seulement partielle. Parmi les anesthésies partielles, qui sont très intéressantes à étudier, M. Pitres cite : l'*analgésie*, ou perte des sensations douloureuses avec conservation des sensations tactiles; la *thermoanesthésie*, ou perte des sensations thermiques avec conservation des sensations tactiles et douloureuses; l'anesthésie avec thermoesthésie, qui se comprend toute seule; l'*électroanesthésie*, ou perte isolée des sensations électriques; l'anesthésie avec électroesthésie, conservation isolée des sensations électriques; l'*alphalgésie* (de αλφη, contact, et αλγος, douleur), sensibilité douloureuse au contact de certains corps. M. Pitres pense que la perte isolée des sensations tactiles n'appartient pas à l'hystérie. Il dit même que le retard ou le redoublement des perceptions sont des symptômes habituellement sous la dépendance de lésions matérielles des nerfs périphériques ou de la moelle épinière. « Par cela seul qu'on constate leur existence chez un malade, on doit éliminer l'hypothèse de l'hystérie. » Il y a là, croyons-nous, une erreur. Certains auteurs, M. Revillout par exemple, ont été jusqu'à soutenir que l'anesthésie hystérique consiste dans un retard de perception. (Acad. des Sciences, 1885.) Sans aller jusque-là, on peut affirmer qu'il y a des hystériques chez lesquels la perception est retardée.

M. Pitres énumère, parmi les symptômes qui accompagnent l'anesthésie cutanée : 1° l'abolition des réflexes au chatouillement. Si l'on chatouille la malade sous la plante du pied insensible ou sous l'aisselle insensible, on ne provoque pas les mouvements généraux et désordonnés d'une personne chatouillée; 2° la conservation des réflexes organiques (la sécrétion et la vascularisation de la peau sous l'influence de sinapismes et de vésicatoires), la turgescence des organes érectiles (mamelon, clitoris) sous l'influence du contact, et enfin la conservation du réflexe pupillaire sensitif, c'est-à-dire la dilatation de la pupille sous l'influence d'excitations douloureuses; 3° l'absence de sensations subjectives désagréables. Un certain nombre de phénomènes morbides sont accessoirement en rapport avec l'anesthésie cutanée, mais ne sont pas constants : 1° l'abaissement de la température locale; 2° l'absence d'hémorrhagies après la piqûre : la plaie ne saigne pas, mais il se forme à sa place une saillie, une sorte de papule ortiée qui peut durer plusieurs heures.

Anesthésie des muqueuses. — L'anesthésie peut intéresser la conjonctive, la cornée, le pharynx, l'épiglotte, le larynx, le nez, le conduit auditif externe, les organes génitaux, l'anus. Les variétés d'anesthésie qu'on observe le plus souvent sur les muqueuses des hystériques sont l'anesthésie totale et complète, l'hypoesthésie et l'analgésie. L'anesthésie de la muqueuse conjonctivale est très fréquente; elle coïncide en général avec la sensibilité de la cornée.

L'anesthésie des muqueuses produit l'abolition des réflexes au chatouillement. Le chatouillement des lèvres, du canal auditif externe ne produit plus la sensation vive de tressaillement; le chatouillement de

l'intérieur des narines ne produit plus l'éternûment. L'introduction du doigt dans la bouche, jusqu'au fond du pharynx, ne produit plus de nausées ni de haut-le-cœur. On sait que l'absence de ce réflexe est un bon signe pour le diagnostic de l'hystérie. Il est curieux de noter que l'anesthésie du pharynx et de l'arrière-gorge ne s'accompagne d'aucun trouble appréciable dans les phénomènes de la déglutition.

Les réflexes vasculaires et glandulaires persistent malgré l'anesthésie. L'application d'un corps irritant sur la langue insensible est suivie de la sécrétion d'une quantité notable de salive. Une pincée de tabac introduite dans les narines exagère la sécrétion du mucus nasal. L'application d'un corps dur sur la conjonctive détermine l'écoulement des larmes.

Anesthésie des sens spéciaux. Le goût. — L'anesthésie gustative est fréquente chez les hystériques. Elle peut être générale, s'étendre à tout le champ gustatif, ou seulement limitée à quelques points. A ce sujet, il est à remarquer que la sensibilité générale peut être atteinte simultanément ou isolément, et qu'il n'y a aucun rapport nécessaire entre la distribution topographique de l'anesthésie sensitive et celle de l'anesthésie sensorielle. L'anesthésie du goût peut être totale, s'étendre à toutes les saveurs, ou seulement partielle. Ainsi une malade de Pitres ne perçoit plus les saveurs sucrées et salées, mais elle goûte encore l'acidité du vinaigre et l'amertume du sulfate de quinine.

Odorat. — L'anosmie hystérique est peut-être moins fréquente que l'anesthésie gustative; elle peut être bilatérale ou unilatérale.

Audition. — On observe le plus souvent dans l'hystérie une surdité unilatérale et incomplète. L'expérience de Rinne montre qu'il s'agit d'une paralysie centrale de l'audition. D'après Pitres, l'ouïe peut être abolie chez des hystériques dont les muqueuses de l'oreille externe n'ont rien perdu de leur sensibilité tactile; elle peut être intégralement conservée chez des malades dont les muqueuses de l'oreille externe sont complètement anesthésiques. M. Walton avait posé la règle contraire; on voit que cette règle peut souffrir des exceptions.

Vision. — Les troubles hystériques de la vision sont trop connus pour que nous les analysions en détail. L'amaurose est rare. On observe plus fréquemment l'amblyopie. L'auteur étudie successivement l'achromatopsie, les modifications du champ visuel, l'asthénopie, la polyopie monoculaire. Arrêtons-nous un moment sur la vision binoculaire : certaines hystériques n'y voient bien que d'un œil; de l'autre œil, elles distinguent à peine le jour de la nuit. On place devant leurs yeux une boîte de Flees, au fond de laquelle sont placés deux points de couleur différente, l'un à droite, l'autre à gauche, et, par une ingénieuse disposition, le sujet voit avec l'œil droit le point situé à gauche et vice versâ. Quand un simulateur qui prétend n'y pas voir d'un œil, l'œil droit, est placé devant cet instrument, il dira qu'il ne voit pas le point qui lui apparaît à droite. L'hystérique, au contraire, voit les deux points, le rouge et le vert. De même, si on montre un point vert à une

ystérique qui ne voit pas le vert d'un œil, et qu'on dédouble le point vec un prisme, l'hystérique voit deux points verts. De même, enfin, il a des sujets qui ne voient pas les couleurs avec l'un et l'autre œil olément, mais les voient bien quand les deux yeux sont ouverts. Il sulte de tout cela que la vision binoculaire est chez l'hystérique ute différente de la vision monoculaire. Certains malades qui n'y oient pas ou qui y voient mal d'un œil quand l'autre œil est fermé, y oient distinctement des deux yeux quand les deux yeux, synergique-ent associés dans une fonction commune, reçoivent ensemble des npressions visuelles.

Voilà le fait. Comment l'expliquer? Deux théories ont été mises en vant. La première, celle de M. Parinaud, repose sur l'idée que les entres intra-encéphaliques, dans lesquels se forment des perceptions visuelles, ne sont pas les mêmes pour la vision binoculaire et pour la vision monoculaire, et que par conséquent les uns peuvent être para-lysés ou parésiés alors que les autres jouissent encore de toutes leurs propriétés physiologiques.

Une autre théorie est celle de M. Bernheim, qui pense que la cécité hystérique est un phénomène purement psychique, une illusion de 'esprit et non pas une véritable anesthésie sensorielle. « L'hystérique mblyope, dit-il, neutralise inconsciemment, avec son imagination, image visuelle qu'elle perçoit normalement. » Cette interprétation a é adoptée par plusieurs auteurs et notamment par M. Pierre Janet. qui a fait son succès, c'est qu'elle affirme implicitement que l'anes-ésie hystérique n'est pas une suppression de la sensation, mais un ssage de la sensation à l'état inconscient. Les expériences de M. Janet celles de M. Féré et de moi démontrent que, malgré l'anesthésie, la nsation continue à être enregistrée physiologiquement. Mais je ne crois s qu'il soit exact de dire, pour expliquer ce phénomène d'incons-ence, que l'hystérique neutralise avec son imagination les sensations 'elle reçoit. Cela semblerait supposer que l'inconscience provient d'un énomène d'auto-suggestion, hypothèse absolument gratuite. D'ail-urs, M. Pitres montre qu'on peut, même en admettant l'hypothèse, ire une objection importante à M. Bernheim. « Je ne comprends pas mment l'hystérique peut neutraliser, *inconsciemment*, avec son ima-nation, les perceptions monoculaires, et ne pas neutraliser, *incon-iemment* aussi, les perceptions binoculaires, ou tout au moins la rtie des perceptions binoculaires qui provient de l'œil amblyopique[1]. »

Je propose une troisième explication, qui résulte directement des cpériences de M. Féré sur la dynamogénie produite par les excitations nsorielles. Puisqu'il est aujourd'hui bien avéré que chez les hyper-xcitables et les hystériques en particulier toute excitation périphé-ique détermine une augmentation non seulement de la force motrice, ais de la sensibilité, il est vraisemblable que, lorsque les deux yeux

1. P. 64.

sont ouverts en même temps, les excitations visuelles reçues par chacun d'eux exercent sur l'autre œil, sur sa sensibilité chromatique, sur l'étendue de son champ visuel une action dynamogène. On produit d'ailleurs le même effet par des excitations cutanées ou sonores.

Anesthésie des tissus profonds. — Après avoir montré que les os, le périoste, les ligaments articulaires et les troncs nerveux des membres peuvent être insensibles, l'auteur aborde la question du sens musculaire. Nous n'analyserons pas cette partie, qui est très incomplète. Nous nous contenterons de signaler quelques points intéressants. M. Pitres a constaté, en même temps que nous, que certaines hystériques présentent de l'anesthésie à la fatigue; ses observations contiennent les mêmes détails particuliers que les nôtres (voir *Arch. de physiologie*, octobre 1887). Relativement à la perte de la notion de position des membres, l'auteur remarque avec sagacité que ce symptôme peut se présenter sans anesthésie musculaire; le fait est d'autant plus intéressant à remarquer qu'aujourd'hui encore, dans plus d'une clinique, lorsqu'on veut s'assurer de l'état du sens musculaire, on examine si le malade a conscience des mouvements passifs et de la position de ses membres. Enfin, nous relevons en passant l'étude clinique très détaillée d'un cas de paralysie de la conscience musculaire (Duchenne). Il s'agit d'un malade hystérique qui ne peut pas remuer volontairement son bras droit, quand il a les yeux fermés; il le remue au contraire très facilement quand il a les yeux ouverts. M. Pitres, dans une série d'expériences très ingénieuses, a remarqué que ce malade peut remuer son bras droit, les yeux fermés, quand le mouvement est associé à celui du bras gauche, par exemple si le sujet simule les actes de la boxe ou de la nage. M. Pitres remarque que ce que Duchenne a improprement appelé conscience musculaire n'appartient pas au groupe des phénomènes sensitifs. « La prétendue paralysie de la conscience, dit-il, est un trouble des organes cérébraux d'où partent les incitations motrices. » Nous avons soutenu une thèse analogue, avec preuves à l'appui, dans notre article sur le sens musculaire chez les hystériques. (*Revue philos.*, 1888.)

Nous nous sommes attardés sur les parties intéressantes du travail de M. Pitres. Nous signalerons brièvement ce qui reste. L'auteur étudie encore la distribution topographique des anesthésies hystériques; il montre à ce sujet que l'hémianesthésie sensitivo-sensorielle classique n'est pas réelle, et n'a que la valeur d'un schéma. Il consacre deux leçons aux actions des esthésiogènes. Enfin, il termine par des considérations sur la signification pathogénique des anesthésies hystériques. Il pense que l'anesthésie hystérique est le résultat d'une inertie fonctionnelle; elle ne siège ni dans les organes périphériques, ni dans les centres psycho-sensoriels de l'écorce, mais dans les organes des sensations brutes, c'est-à-dire dans les cellules ganglionnaires de la base de l'encéphale. Il y aurait, au point de vue purement psychologique, beaucoup à critiquer dans ces hypothèses; mais il faut avouer

qu'elles ont un peu perdu de leur actualité, car l'on a constaté depuis que l'anesthésie hystérique ne supprime pas les mouvements d'adaptation compliqués : ni même la perception consciente des sensations, ainsi que je l'ai constaté dernièrement, lorsqu'on excite une région anesthésique, par exemple la peau de la main, le sujet ne perçoit pas l'excitation sous la forme d'une sensation tactile localisable dans la main; mais il la perçoit sous forme d'idée ou d'image visuelle. Nous publierons prochainement ici même les résultats de nos observations; ces faits nouveaux ne paraissent guère permettre de soutenir aujourd'hui que l'obstacle se trouve dans les organes des sensations brutes, et que l'excitation est arrêtée dans les centres basilaires.

ALFRED BINET.

W. Lutoslawski. ERHALTUNG UND UNTERGANG DER STAATSVERFASSUNGEN NACH PLATO, ARISTOTELES UND MACHIAVELLI. (*Comment se maintiennent et comment périssent les constitutions politiques selon Platon, Aristote et Machiavel.*) In-12, Breslau, 1888, 140 p.

Ce petit ouvrage comprend deux parties. Dans la première, l'auteur expose et discute la théorie d'Aristote sur les révolutions. Dans la seconde, il la compare aux théories correspondantes de Platon et de Machiavel.

Deux questions dominent toute la doctrine d'Aristote : comment naissent les révolutions et comment les prévenir? En d'autres termes, qu'est-ce qui fait périr les constitutions? qu'est-ce qui les fait durer? Pour résoudre ces deux questions connexes, Aristote fait une véritable psychologie de l'esprit révolutionnaire. Nous n'avons pas à reproduire ici les détails de cette fine analyse que M. Lutoslawski a résumée avec beaucoup de méthode et de clarté. Arrivons tout de suite aux conclusions qu'il tire de son exposé et à la manière dont il interprète et apprécie la théorie aristotélicienne.

Tout d'abord pour ce qui est de la méthode il semble à notre auteur que, contrairement à l'opinion courante, Aristote a sur ce point particulier, comme dans sa *Politique* en général, procédé déductivement. D'après cette interprétation les faits que l'on trouve cités avec abondance dans l'ouvrage n'y sont qu'à titre d'exemples et c'est une erreur d'y voir les membres intégrants d'une induction scientifique. Toute la doctrine politique d'Aristote ne serait qu'une déduction de sa psychologie, de sa logique et de son éthique. Il se serait exclusivement proposé, avec les éléments empruntés à ces trois sciences, de construire le plan de l'État idéal. S'il ne s'en tient pas à ces spéculations purement idéologiques, si en outre il analyse avec soin les autres types de constitutions politiques qui se sont rencontrés au cours de l'histoire, s'il décrit les révolutions particulières auxquelles chacune d'elle est exposée, c'est que, suivant lui, le politique sage ne doit pas seulement savoir fonder de toutes pièces une constitution nouvelle, mais se servir

de celles qui existent en les améliorant. Pour cela il faut les connaître et par conséquent il est impossible d'en faire abstraction. Mais si pour la pratique on ne peut se passer d'expérience, la science pure, la théorie n'est pas dégagée par induction des faits historiques. Elle ne peut être obtenue que par « une connaissance immédiate des motifs de toutes les actions, grâce à une conscience délicate et développée ». Déjà Ch. Thurot avait signalé le caractère trop méconnu de la politique aristotélicienne. M. Lutoslawski reprend la même idée en l'accentuant encore et conclut en disant que la méthode d'Aristote dans sa *Politique* est purement *a priori*. Il ne lui en fait pas un crime d'ailleurs; il croit au contraire qu'elle dispense de l'érudition et peut suffire à tout et, comme nous allons le voir, il l'a lui-même pratiquée (p. 72). Nous ne saurions discuter en passant une assertion aussi importante. Nous croyons volontiers qu'on a parfois exagéré et mal compris ce qu'on a appelé l'esprit expérimental d'Aristote. Aristote est essentiellement un métaphysicien et reste tel dans les sciences morales et sociales. Mais il y a aussi un véritable excès à faire de lui un pur *aprioriste*, notamment en politique. Quand, comme lui, on déclare si fermement que la société est antérieure à l'individu, quand on a un sentiment aussi vif de la réalité de l'être social, de son caractère individuel et *sui generis*, on ne peut admettre que les faits sociaux soient simplement des faits psychiques transformés et la sociologie une déduction et une application de la psychologie. Tout ce que nous voulons dire en somme, c'est que les procédés d'Aristote et sa méthode sont trop complexes et trop personnels pour pouvoir être définis par un mot aussi simple et aussi vague que celui d'induction ou de déduction.

Puisque la théorie d'Aristote n'a pas d'autre base que la connaissance de l'âme humaine en général, on devrait s'attendre à ce qu'elle pût s'appliquer à tous les pays et à tous les temps. Cependant notre auteur reconnaît qu'il n'en est rien et qu'elle ne saurait convenir aux types de sociétés actuellement existants. En effet il n'existe pas aujourd'hui une seule des constitutions qu'Aristote a analysées. La monarchie constitutionnelle et la république sont choses entièrement différentes de la démocratie, de l'oligarchie, de l'aristocratie et de la tyrannie décrites par Aristote. Il ne faut pas croire pourtant que la politique d'Aristote soit pour cela fausse et inapplicable à notre temps. La différence entre les sociétés distinguées par Aristote et les sociétés contemporaines n'est pas aussi profonde qu'il peut sembler au premier abord. Les premières ne sont pas autre chose que le schéma des secondes. Celles-ci peuvent être déduites de celles-là. Pour les construire, il suffit de prendre pour bases les sociétés décrites par Aristote et de les modifier de manière à les mettre en conformité avec la grande nouveauté qui sépare les temps modernes de l'antiquité. Cette nouveauté, c'est la suppression de l'esclavage. Tandis que l'esclavage est la caractéristique des petites sociétés anciennes, la liberté et l'égalité des citoyens sont le signe distinctif des grandes sociétés contemporaines. Tenez

compte de ce fait nouveau et vous comprendrez comment les constitutions de l'antiquité se sont transformées pour devenir ce qu'elles sont.

On voit par cet exemple que la sociologie de l'auteur est assez superficielle. Ainsi tous les changements qui se sont produits dans la vie sociale depuis la disparition du monde gréco-latin n'auraient pas d'autre cause que la suppression de l'esclavage! L'explication est bien simpliste et la méthode ne l'est pas moins. Il suffit de quelques petites pages à l'auteur pour déduire la série des transformations par lesquelles ont successivement passé les sociétés et pour en dire les causes. L'exemple invoqué d'Aristote ne suffit pas pour légitimer des procédés aussi rapides.

Ayant mis en relief les tendances aprioristes d'Aristote, M. Lutoslawski est naturellement amené à rapprocher plus qu'on ne fait d'ordinaire la politique d'Aristote de celle de Platon. Notamment sur la question des révolutions, il met en regard les unes des autres un certain nombre de propositions importantes empruntées à ces deux auteurs, et de ce parallèle il semble ressortir que le disciple doit plus à son maitre qu'il ne veut en convenir. Il est bien vrai qu'Aristote est le premier qui ait fondé une théorie de révolution, mais il en a trouvé chez Platon les éléments et les matériaux.

L'ouvrage se termine par une comparaison du même genre entre Aristote et Machiavel. D'assez nombreux rapprochements tendent à démontrer qu'il est bien des points où ces deux doctrines politiques coïncident. Faut-il en conclure que le livre d'Aristote a été pour Machiavel une source proprement dite? Rien n'est moins vraisemblable, quoi qu'en ait dit Ranke; car on ne trouve chez le *Prince* aucun des exemples historiques que l'on rencontre si abondamment dans la *Politique* et que Machiavel eût certainement utilisés s'il les avait eus sous les yeux. Notre auteur suppose donc que la politique aristotélicienne avait été, déjà avant Machiavel, élaborée et arrangée dans un ouvrage de seconde main, qui seul a été entre les mains du philosophe italien.

En résumé, on trouvera dans ce livre, méthodiquement composé et clairement écrit, un exposé historique très digne d'intérêt. Mais les vues sociologiques qui y sont mêlées n'ont pas la même valeur.

E. DURKHEIM.

M. Bain. ENGLISH COMPOSITION AND RHETORIC. Part second, etc. London, Longmans, 1888.

Ce volume forme la seconde partie de la rhétorique de M. Bain. La première traitait des qualités intellectuelles du style; celle-ci traite des qualités émotionnelles. Il serait superflu de faire l'éloge d'un pareil travail, sorti de la main de M. Bain, et ce n'est pas ici le lieu d'en pré-

senter une analyse étendue. L'illustre auteur ne surfait point les mérites de la rhétorique, mais il en défend l'utilité, avec de bonnes raisons, contre ceux qui la méprisent. Elle n'apporte pas l'invention, nous dit-il, mais la correction; elle nous enseigne à connaître les défauts dont il est possible de se corriger, et à sentir ce qu'il y a d'excellent dans une œuvre littéraire. Elle n'est pas, du reste, sans rendre service à l'invention proprement dite : à peu près comme la logique contribue à l'art de la découverte. « Toute critique juste, en nous aidant à rejeter ce qui est mauvais, nous oblige à une recherche nouvelle de ce qui est bon. Et ce n'est pas tout. En prenant une vue large et systématique des possibilités du style, la rhétorique nous empêche de négliger les moyens d'effets valables et appelle notre attention sur des coins encore inoccupés du champ littéraire. »

L'ouvrage est distribué dans les parties suivantes : classification des émotions, communes à la poésie et aux beaux-arts; moyens des qualités émotionnelles, ou conditions de l'œuvre d'art (force représentative, objectivité, personnification, idéalité, nouveauté, etc.); qualités elles-mêmes (force, beauté, sentiment, humour, etc.). On remarquera la prééminence donnée au couple contrastant : amour-malveillance. M. Bain nous offre des exemples curieux de la force bienfaisante et malfaisante, du sentiment bienveillant et malveillant, etc. Ce simple traité nous offre ainsi des renseignements précieux sur l'histoire littéraire, sur le caractère des poètes et le génie des littératures; il nous fait connaître en même temps les émotions dans leurs infinies nuances. Il sera grandement utile à quiconque s'inquiète de l'art d'écrire, et la haute qualité psychologique en augmentera encore la valeur d'usage.

LUCIEN ARRÉAT

Nous apprenons, au moment de mettre sous presse, la mort subite de notre regretté collaborateur, M. L. CARRAU.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archivio di Psichiatria.

(Vol. IX, fascicules I à IV.)

Garofalo. *La peine de mort.* — Fragment détaché d'un livre que l'auteur va publier *Contro la corrente.* Garofalo soutient ici, comme dans son précédent ouvrage sur la criminologie, l'impérieuse nécessité de la peine de mort. Son argumentation ne repose pas sur des considérations morales, mais sur des faits et sur des chiffres. Il montre que le cachot et la réclusion ont le grand défaut, au point de vue de l'intimidation, de permettre des évasions, qui sont en moyenne, dans les bagnes italiens, de quinze par an. Le nombre des condamnés à mort en Italie s'élève en moyenne à 80 par an. En 1883, il en existait dans les prisons, nourris et protégés par la société, 5367.

Lombroso. *L'Italie est une, elle n'est pas unifiée.* — L'auteur montre, au moyen de la statistique criminelle et de l'étude des mœurs, qu'il existe en réalité trois Italies : une Italie septentrionale, une Italie méridionale et une Italie insulaire. 14 cartes en couleurs traduisent ces faits sous une forme visible.

S. Ottolenghi. *Le squelette du nez et sa forme chez les criminels, les fous, les épileptiques et les crétins.* — Chez le criminel, les os du nez prédominent, et l'organe a une forme rectiligne. Chez les épileptiques et les mélomanes, on trouve un nez souvent tordu, légèrement concave en haut, et un angle naso-frontal souvent petit. Ces conclusions, et d'autres que nous sommes obligés de passer, reposent sur des observations personnelles, et des renseignements empruntés à Broca, Bertillon, Lombroso, Marro, Hervé, etc.

Busdraghi. *Les délits de débauche chez les fous.* — L'auteur étudie 50 observations empruntées à différents médecins; il les étudie au point de vue de la statistique, des caractères physiques, du sexe, de l'état civil, des professions, de l'hérédité, etc.

Lombroso. *Palimpsestes des prisons.* — Immense recueil de tous les écrits et dessins des prisonniers; on pourrait en extraire une fort curieuse psychologie du prisonnier.

LOMBROSO. *Application de la méthode de Galton à l'étude des crânes de criminels.* — Les expériences ont été faites en combinant les images photographiques de [illegible] crânes du musée de l'auteur. Les images composites, reproduites dans une table annexée à l'article, réunissent presque tous les caractères assignés par l'école italienne au type criminel.

Rivista sperimentale di Freniatria.

Tome XIII, fasc. III et IV; tome XIV, fasc. I et II.

NOVI ET GRANDIS. *Sur la période d'excitation latente du cerveau et sur la durée des réflexes dans diverses conditions expérimentales.* — Les expériences ont été faites sur les animaux. Nous signalerons un fait assez curieux, qui, d'après les auteurs, n'avait pas encore été observé; c'est que chez le même animal le mouvement réflexe des membres antérieurs, produit par les excitations portées sur ces membres eux-mêmes, a toujours une période latente plus longue que ces mêmes réflexes produits dans les mêmes conditions sur les membres inférieurs. Les auteurs convient les psycho-physiologistes à rechercher si des faits semblables s'observent sur l'homme.

GUICCIARDI ET PETRAZZANI. *Le transfert dans l'hystérie, spécialement sous l'influence de l'électricité statique.* — Ce travail étant extrêmement intéressant, on nous permettra d'en présenter un compte rendu un peu détaillé. Les auteurs ont étudié le transfert chez une grande hystérique, atteinte d'hémianesthésie sensitivo-sensorielle et d'hémiamyosthénie. Ils ont constaté tout d'abord que chaque agent esthésiogène a une caractéristique spéciale dans son action. Pour leur malade, la valeur de chacun d'eux pouvait être présentée, dans l'ordre décroissant, comme il suit : électricité statique, aimant, zinc, chaleur, suggestion verbale, auto-suggestion. La caractéristique de chaque esthésiogène se trouve dans le *temps* nécessaire à son action; ainsi lorsque le sujet cessait d'être soumis à l'action électrique à son insu, le transfert s'opérait par auto-suggestion, mais dans ces conditions il était beaucoup plus long à se produire. Cette observation très intéressante permet aux auteurs de dire que, si la suggestion est un esthésiogène, — et qui en doute? — ce n'est du moins pas le seul. De plus, les auteurs ont constaté que, si l'on augmente la puissance d'un esthésiogène, comme cela est facile par exemple pour l'électricité statique, on n'observe que des différences très légères dans l'effet produit. Ainsi le temps du transfert n'est pas proportionnel à la quantité relative d'un seul esthésiogène. Enfin, l'emploi simultané de plusieurs esthésiogènes ne donne pas de résultats équivalents à la somme de leur énergie, mais à celle du plus puissant. Voilà évidemment beaucoup de faits curieux et nouveaux.

En ce qui concerne le transfert de la sensibilité, les auteurs ont mesuré le temps du transfert et le temps du transfert de retour; cette dernière dénomination s'applique au temps pendant lequel le membre anesthésié qui, par suite du transfert, a recouvré la sensibilité, conserve cette sensibilité. Voici les chiffres.

Temps du transfert : 1re série, m" 32; 2e série, m" 14.

Temps du transfert de retour : 1re série, m" 8; 2e série, m" 13.

On voit que par la répétition le transfert se fait plus vite, mais que le transfert de retour se fait plus lentement, c'est-à-dire que la sensibilité transférée tend à se fixer. Ceci s'accorde d'ailleurs avec des observations déjà anciennes.

Nous passons beaucoup d'expériences curieuses, pour arriver de suite au transfert des phénomènes moteurs. A l'état de repos, la malade donne au dynamomètre : main droite, 8 k. 500; main gauche, 17 k. 500. Par suite du transfert, on a : à droite, 17,580; à gauche, 8,870. Tout ceci est connu; mais la substitution du dynamographe au dynamomètre montre quelque chose de nouveau. Tout d'abord, à l'état de repos, les deux courbes dynamométriques ont à peu près la même longueur : 21 secondes à droite (amyosthénie) et 23 à gauche. En calculant le travail produit, on a une différence bien plus considérable, puisque, d'après le calcul des auteurs, la main droite a donné 190,400 et la gauche 301,100. Mais nous ferons remarquer aux auteurs que le rapport entre ces deux quantités de travail n'est pas du tout égal au rapport entre les deux chiffres dynamométriques signalés précédemment. A quoi cela tient-il? Je n'en sais rien, mais je suis heureux que les auteurs en arrivent sans s'en douter à confirmer un fait que j'ai ... depuis longtemps; le membre qui est amyosthénique en ce qui concerne le chiffre de l'effort maximum ne l'est pas en ce qui concerne la longueur de l'effort modéré. C'est ainsi qu'un sujet qui avec le bras droit donne 4 au dynamomètre et 24 avec le bras gauche, pourra tenir le bras droit en l'air pendant une heure, tandis que du bras gauche il est incapable de conserver cette position au delà de cinq à six minutes.

Les agents esthésiogènes agissent d'ailleurs sur ces deux éléments de la force musculaire : le degré maximum de l'effort et la durée de l'effort modéré.

Morselli. *Recherches sur le poids de l'encéphale en rapport avec les caractères craniométriques chez les aliénés.* — Beaucoup de chiffres. Voici quelques-unes des conclusions de l'auteur : tenir un compte important des annexes de l'encéphale toujours variables. Le poids moyen des enveloppes et du liquide cérébral est plus élevé chez les aliénés que chez les gens sains. Ce poids augmente en raison directe de l'âge. Le poids moyen de l'encéphale des aliénés est toujours inférieur à celui d'une encéphale normal.

Revue de l'hypnotisme.

(Août à octobre 1888.)

Liégeois. *Un nouvel état psychologique.* — M. Liégeois a observé que, lorsqu'on donne à un sujet une hallucination négative relativement à une personne présente, c'est-à-dire, en d'autres termes, lorsqu'on supprime, par suggestion, la perception d'une personne présente, cette personne peut encore adresser au sujet des suggestions efficaces, en lui parlant à la troisième personne. « M. Liébault, dit l'auteur, endort Camille, et, sur ma demande, il lui suggère qu'elle ne me verra, ni ne m'entendra plus... Réveillé, le sujet est en rapport avec tout le monde; seul, je n'existe pas pour elle. Si je m'adresse directement à Camille S.., si je lui demande, par exemple, comment elle va, sa physionomie reste impassible... Je procède alors impersonnellement; parlant, non pas en mon nom, mais comme s'il s'agissait d'une voix intérieure exprimant des pensées que le sujet tirerait de son propre fonds... je dis à haute voix : « Camille a soif; elle va aller demander à la cuisine un verre d'eau qu'elle apportera sur cette table. » Elle semble n'avoir rien entendu et cependant, au bout de quelques minutes, elle fait la démarche indiquée. On lui demande pourquoi elle a apporté le verre qu'elle vient de poser sur la table : « Elle ne sait ce qu'on veut lui dire, elle n'a pas bougé; il n'y a là aucun verre. » Ce n'est point là, comme M. Liégeois le suppose à tort, un état psychologique nouveau. Ces phénomènes consistent dans un dédoublement de la personnalité, ou plus exactement dans la production de deux personnalités coexistantes. M. Pierre Janet est le premier qui ait donné une description scientifique de ces phénomènes, il y a deux ans environ; il a indiqué plusieurs moyens de produire le dédoublement : le moyen le plus net est de parler au sujet pendant que l'attention de celui-ci est occupée par une autre personne; on opère ainsi *par distraction.* MM. Binet et Féré ont indiqué un moyen plus simple de dédoubler les sujets, lorsqu'ils sont hystériques hémianesthésiques, c'est de profiter de leur anesthésie. La nouvelle méthode, imaginée par M. Liégeois, se rapproche beaucoup de celle de M. Janet. Quoi qu'il en soit, tous ces faits sont intéressants à connaître; leur généralité prouve leur exactitude.

Delbœuf. *Origine des effets curatifs instantanés de l'hypnotisme sur les maladies chroniques.* — M. Delbœuf a montré que la suggestion peut, non seulement, comme on le sait déjà, provoquer un processus organique destructif, par exemple une hémorrhagie, une vésication, etc.; mais encore provoquer un processus réparateur, et hâter la guérison d'une plaie réelle. L'auteur a expliqué ce dernier phénomène en disant que la suggestion supprime la douleur, laquelle serait « une des causes du processus inflammatoire ». Cette interprétation est-elle exacte? Il serait facile de le savoir en faisant une contre-épreuve,

à laquelle nous convions M. Delbœuf : ce serait de hâter par suggestion la cicatrisation d'une plaie, sans supprimer la douleur, et en se bornant à inculquer au malade l'idée que la cicatrisation serait complète à telle date déterminée. On verrait alors si la persistance de la douleur empêche ou non l'expérience de réussir. Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans la présente note de l'auteur une réflexion curieuse sur la puissance des suggestions répétées. « A mesure que les réussites se répètent, elles se fortifient, et leur action s'accumule... La première réussite a une action égale à 1 ; la deuxième vaut 2; la troisième 1 + 2 = 3; la quatrième 1 + 2 + 3; la quatrième 1 + 2 + 3 = 6, etc., de sorte que, au bout de peu de temps, ces suggestions artificielles sont en état de vaincre des causes organiques très puissantes.

Archives de l'anthropologie criminelle.

(15 janv. — 15 sept. 1888.)

PAUL DUBUISSON. *Théorie de la responsabilité.* — Ce travail est divisé en deux parties : la première partie est historique. L'auteur montre comment, parti de cette opinion que le fou maniaque ou l'idiot devaient seuls être irresponsables, on est arrivé, à la faveur d'une série de conceptions, dont la doctrine des monomanies, celle de la folie morale et celle de la dégénérescence constituent les principaux termes, à ranger le criminel parmi les dégénérés et, par conséquent, parmi les irresponsables. Tout en admettant dans leur ensemble les travaux d'après lesquels les criminalistes soutiennent que le criminel est un héréditaire et un dégénéré, l'auteur a essayé de soutenir que le criminel est responsable de ses actes. C'est là l'objet de la seconde partie de son travail. Ce sujet est fort intéressant; malheureusement l'auteur ne paraît pas être au courant des travaux modernes. Il n'a pas d'autre psychologie que celle d'Auguste Comte; et, d'autre part, il paraît admettre tantôt que le pervers (le criminel?) est un infirme, tantôt que c'est un individu normal. « Nous le tiendrons, dit-il, pour un être malheureux que de déplorables conditions héréditaires ont placé au dernier degré de l'échelle morale, mais qui jouit de toutes ses facultés intellectuelles. » L'article est plein de ces phrases dont le commencement est en contradiction avec la fin. En somme, l'auteur soutient que le criminel est responsable, parce qu'il est intimidable. Cette théorie, d'ailleurs peu neuve, laisse de côté la grosse et difficile question de la légitimité du châtiment.

AUGAGNEUR. *La prostitution des filles mineures* (avec deux graphiques). — Les mineures composent environ les quatre dixièmes des prostituées; elles transmettent plus souvent la syphilis que les femmes âgées. De plus, les prostituées mineures étant presque toutes des

prostituées clandestines, il en résulte que ce sont elles qui propagent surtout les maladies vénériennes. Ce point établi prouve quel avantage il y aurait à empêcher la prostitution des filles âgées de moins de vingt et un ans. L'auteur ajoute, en se plaçant au point de vue du moraliste, que diminuer le nombre des mineures tombées dans la prostitution, c'est non seulement sauvegarder la santé publique, c'est tarir les sources auxquelles s'alimente la prostitution, car on peut poser en règle générale, souffrant bien peu d'exceptions, que quand une femme ne s'est pas prostituée avant vingt et un ans, elle ne se prostitue pas plus tard. Malheureusement la législation actuelle, et les errements suivis par l'autorité administrative, sont insuffisants pour arracher à la débauche les filles âgées de moins de vingt et un ans. Toute fille de plus de seize ans, surprise en flagrant délit de prostitution, est inscrite sur le livre des filles publiques. L'auteur s'élève avec raison contre cette pratique : « Inscrire une fille, dit-il, n'est-ce pas sciemment la vouer à la débauche, n'est-ce pas l'obliger à exercer le trafic d'elle-même? » Le père de famille a le droit de réclamer l'incarcération de sa fille mineure, mais c'est à la condition de payer tous les frais de détention (art. 378 du code civil); or les familles pauvres, parmi lesquelles se recrutent les prostituées, n'ont pas les moyens nécessaires pour profiter de l'article 378. Le moyen proposé par l'auteur est fort rationnel; il se résume dans les trois propositions suivantes : 1° les filles mineures ne peuvent, en aucun cas, se livrer à la prostitution; 2° toute fille mineure se livrant à la prostitution sera enfermée pendant deux années au moins dans une maison de correction, à moins qu'elle ne soit réclamée par sa famille; 3° la fille mineure qui, après un premier séjour dans une maison de correction, sera arrêtée en état de récidive, sera enfermée de nouveau, et sa détention se poursuivra jusqu'à sa majorité; il en est de même de celle qui aurait été réclamée une fois par sa famille; 4° les frais de détention seront à la charge des parents toutes les fois qu'ils seront solvables.

A. Lacassagne. *Du dépeçage criminel* (avec 4 planches en phototypie). — Après un court historique sur le dépeçage judiciaire, l'auteur passe en revue les différentes particularités que présente le dépeçage criminel; ces détails sont réunis sous les chefs suivants : 1° *Nombre des assassins*. Dans les deux tiers des cas, il n'y a qu'un dépeceur; de plus, les dépeceurs sont presque toujours des hommes. 2° *Mobile du crime*. En général le vol. Le crime s'est commis habituellement dans la chambre du criminel, où la victime a été attirée par guet-apens. 3° *Victime*. On relève dans les victimes un nombre plus considérable de femmes que d'hommes. 4° *Procédé d'assassinat*. Le plus souvent, l'assassin par surprise frappe à la tête à l'aide d'un instrument contondant, ou plante le poignard dans la gorge, de manière à empêcher les cris. 5° *Dépeçage*. En général, aussitôt après l'homicide. La victime étourdie et agonisante a dû parfois être dépecée

encore vivante. L'assassin commence par sectionner la tête, puis les membres supérieurs, puis le tronc. Le nombre des fragments est ordinairement de cinq, six ou sept. Prévost déchiqueta une de ses victimes en 80 morceaux, et Mestag sa femme en 153 parties. Ces débris, cousus dans un sac, sont en général jetés dans un fleuve ou dans un étang. 6° Signes spéciaux qui ont permis d'établir l'identité de la victime ou de l'assassin. La femme Mestag, coupée en 153 parties, fut reconnue par l'examen d'un sein, de cheveux, d'un lobule d'oreille déchiré d'une manière caractéristique. L'examen des dents fournit des indices. Dans l'affaire Ranus, on constata que la victime avait l'usure des dents spéciale aux fumeurs de pipe en terre. La boiterie du sujet fut révélée, dans l'affaire Daulun, par des callosités de la paume des mains, provenant de l'usage prolongé d'une canne. Le corps de la veuve Gilet fut reconnu à un cautère sur un bras.

HENRI JOLY. *Les lectures dans les prisons de la Seine.* — L'auteur a eu l'ingénieuse idée de demander aux bibliothécaires des prisons de la Seine quels sont les livres que les détenus lisent le plus. Ce sont les romans. La statistique des lectures faites dans les bibliothèques municipales des arrondissements de Paris donne les mêmes résultats.

Dr MAX SIMON. *Les écrits et les dessins des aliénés* (avec 25 facsimilés). — L'auteur a réuni un grand nombre de faits intéressants, qu'il est difficile de résumer. En voici, à titre d'exemples, quelques-uns qui nous ont paru particulièrement suggestifs. « Un de nos malades, quand il est en pleine période de manie, écrit des lettres à caractère énorme; puis, la maladie s'atténuant, la dimension des lettres diminue, pour reprendre à la guérison le type ordinairement adopté pour la correspondance épistolaire. » Cette observation concorde avec celle de M. Binet sur l'écriture hystérique (Etudes de psychologie expérimentale). Chez un malade à idées incohérentes, l'auteur a remarqué que les dessins traduisaient la même incohérence. Le malade commence par dessiner une maison avec ses portes et fenêtres : bientôt cette maison devient quelque chose qui ressemble à un tapis à fleurs. La conception d'un tapis à fleurs prédomine dans un dessin voisin, où les fenêtres sont encore représentées sur les côtés du tapis. Enfin, dans un nouveau dessin, le tapis à fleurs reste seul.

EMILE GAUTIER. *Le monde des prisons.* — Note d'un anarchiste qui est resté en prison trois ans et qui donne de curieux détails sur l'immoralité et sur les ruses des détenus.

L. FRIGERIO. *L'oreille externe,* étude d'anthropologie criminelle (avec 18 figures dans le texte). — L'auteur a inventé un instrument permettant de mesurer l'angle auriculo-temporal, le diamètre longitudinal et transversal du pavillon et de la conque. L'application de cet instrument, appelé otomètre, à l'étude des individus sains, des criminels et des aliénés a donné des résultats trop complexes pour que nous puissions les transcrire ici.

CORRESPONDANCE

Lille, le 14 janvier 1889.

Monsieur le Directeur,

Après une assez longue absence, je trouve à mon retour dans la *Revue* de décembre une réplique de M. Paul Tannery aux critiques que j'ai formulées dans le numéro de novembre dernier sur un précédent article de M. Calinon intitulé : *Le temps et la force*.

Je vous prie de me permettre de revenir sur cette question et de répondre à M. Tannery. Je serai bref.

Il paraît que je n'ai pas deviné la pensée de M. Calinon, que l'expression de *changement de mouvement unité* n'est qu'une métaphore et qu'elle doit être comprise dans le sens de changement de variable indépendante.

Je le veux bien ; mais, dans l'espèce, la variable indépendante est le temps ; et, du moment que nous en changeons, la variable nouvelle n'est plus le temps, mais seulement une fonction du temps, périodique ou non, peu importe. Car la durée est uniforme, et il n'y a pas moyen de concevoir deux fonctions distinctes représentant toutes deux à la fois le temps qui s'écoule, c'est-à-dire des durées variables, mais toujours égales entre elles. Ces deux fonctions s'identifieraient nécessairement ou du moins ne pourraient différer que par une constante.

Conclusion : Toutes les fois que les fonctions t et θ dont parle M. Tannery ne seront pas identiques, si l'une représente le temps, l'autre ne le représente pas ; or, par hypothèse, t représente le temps, donc θ sera une fonction du temps, sans être le temps lui-même.

Dès lors, pourquoi M. Tannery parle-t-il encore de vitesse et d'accélération après son changement de variable ? Il sait aussi bien que moi que la vitesse et l'accélération sont respectivement les dérivées première et seconde de l'espace parcouru prises par rapport au temps, et que par conséquent s'il substitue θ à t, il aura à envisager les dérivées première et seconde de l'espace parcouru prises par rapport à θ et non par rapport au temps ; ce seront des fonctions du temps fort intéressantes peut-être, mais ce ne sera plus la vitesse ni l'accélération, — à moins que la variable θ ne représente aussi le temps et ne soit alors,

ne constante près, comme je l'ai dit tout à l'heure, identique à la riable t; et dans ce cas particulier, M. Tannery m'accordera certainement que ni la vitesse ni l'accélération ne seront modifiées en direcon par son changement de variable.

M. Tannery me répondra-t-il que c'est par *métaphore* qu'il continue employer les expressions vitesse et accélération?

Je ne contesterai pas son droit à le faire, surtout s'il voulait bien nous prévenir; mais alors qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'expression de loi dynamique *exacte* de l'univers ne soit pas identique à l'expreson *métaphorique* de cette même loi? Quoi de surprenant à ce que ccélération métaphorique n'ait plus la même direction que l'accéléran vraie? Nous ne voyons plus du tout ce qu'il peut y avoir de géal dans les considérations de M. Calinon, qui nous le fait remarquer.

En résumé, nous admettons volontiers que l'uniformité du mouvent de rotation de la terre autour de son axe nous a fourni une unité mesure du temps et qu'elle a permis aux astronomes de découvrir lois de la *mécanique céleste*; mais la *cinématique* est une science ement mathématique, qui n'a rien à voir avec l'observation et qui complètement indépendante de l'unité de temps choisie. Quant à ariable indépendante, la seule actuellement admise dans les calculs la mécanique, c'est le temps et on ne peut en changer sans bouleser cette science.

Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'expression de ma considéran très distinguée.

GEORGES VANDAME.

Monsieur le Directeur,

La discussion me semble close; mais peut-être n'est-il pas inutile en résumer l'état en deux mots.

M. Vandame possède le concept d'un temps absolu, dont l'écoulent est nécessairement uniforme.

Ce concept me manque; je ne connais pas le temps uniforme absoment partout; je connais le temps solaire moyen ou le temps solaire ai; l'uniformité n'est pour moi qu'un postulat qu'on demande pour premier de ces temps, mais qu'on aurait, *a priori*, un droit égal de mander pour le second.

A part cela, M. Vandame et moi, nous sommes maintenant d'accord.

Agréez, etc.

PAUL TANNERY.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LES [illegible] CIRCONVOLUTIONS TEMPORALES [illegible] ET [illegible]

CHEZ UN SOURD DE L'OREILLE GAUCHE [illegible]

Par M. L. MANOUVRIER

Séance du 31 juillet [illegible].

Lorsque je fis la description morphologique du cerveau d'Adolphe Bertillon[1], *j'ai appris des deux fils aînés de ce regretté savant qu'il* [illegible] *sourd de l'oreille gauche au point de ne pouvoir entendre à table* [illegible] *que lui disait son voisin de gauche. Cette surdité partielle avec laq*[illegible] *son insensibilité musicale ne fut peut-être pas sans relation datait de so*[illegible] *enfance (dix ans environ) et serait survenue à la suite d'un accide*[illegible] *dont la nature n'est pas nettement déterminée.*

D'après ce fait et étant données les résultats des expériences de Fe[illegible]*rier sur des singes, il était indiqué de* rechercher si la surdité gauche *de Bertillon n'était pas accompagnée* de quelque particularité dans la *forme et le développement* de ses circonvolutions temporales supérieures *droite et* gauche. Une recherche de ce genre est du même *ordre que* celles qui ont amené la découverte de la localisation de la *mémoire motrice* des mots dans la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche, mais avec une différence cependant. La découverte de Broca, comme les découvertes analogues qui l'ont suivie, est due à l'anatomie pathologique : il s'agissait de rattacher la perte d'une fonction très bien déterminée à une lésion cérébrale dont il fallait trouver le siège constant. Or il s'agit également ici d'une corrélation entre la perte d'une fonction et un fait d'ordre anatomo-pathologique : l'atrophie ou le défaut de développement d'une partie du cerveau. La différence consiste en ce que, dans le premier cas, la découverte est facilitée par les caractères plus ou moins tranchés d'une lésion, tandis que, dans le second, les caractères extérieurs qui peuvent révéler le siège de l'altération pathologique sont moins propres à guider

1. Par MM. Chudzinski et Manouvrier. (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 1887.)

bservation, attendu que la surface de tout hémisphère cérébral humain susceptible de présenter une foule de parties peu développées, soit rapport aux parties correspondantes de l'autre hémisphère, soit par port aux parties correspondantes d'un autre cerveau. Il s'ensuit que recherche n'a rien d'engageant, étant donné le grand nombre de



Fig. 1.

as qu'il faudrait examiner pour acquérir une simple opinion tant soit eu probable et la rareté des cas favorables dont on dispose. Il en est le même dans les recherches d'anatomie normale qui pourraient être entreprises sur une échelle beaucoup plus large et qui consisteraient à rattacher, à la prédominance ou à la faiblesse de telle ou telle fonction cérébrale, le développement plus ou moins grand d'une portion du

cerveau. On n'a qu'à se rappeler à ce sujet les tentatives infructueuses et les assertions très prématurées de Gall, mais sans méconnaître cependant l'importance des résultats acquis dans cette voie par Broca dans ses belles études sur les centres olfactifs dans la série des mammifères, non plus que les données fournies par l'anatomie comparative

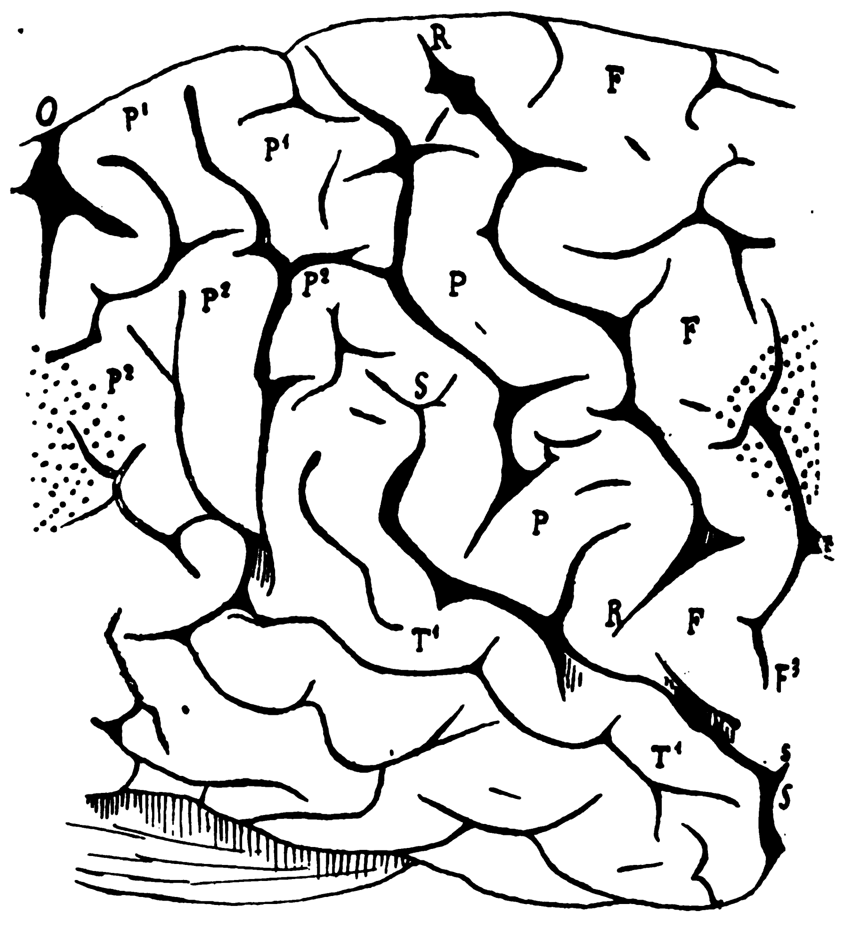


Fig. 2.

du crâne et du cerveau à l'aide de la féconde méthode des moyennes. Mais cette méthode, excellente pour faire ressortir un fait plus ou moins général parmi la multitude des variations individuelles qui l'enveloppent et le masquent, exige beaucoup plus de temps et de matériaux que l'étude de cas particuliers convenablement choisis ou heureusement rencontrés. Tel est le cas de la surdité gauche de Bertillon

Ce cas eût passé inaperçu sans le secours d'une indication fournie par l'expérimentation, car le cerveau de Bertillon présente un certain nombre de circonvolutions ou de portions de circonvolutions moins développées sur l'hémisphère droit que sur le gauche. Nous avons noté plusieurs de ces différences dans notre description, mais sans pouvoir, à l'époque où elle fut faite, les rapprocher d'aucun fait physiologique. La minceur de la première circonvolution temporale droite fut signalée en particulier ainsi que le grand développement de la circonvolution homologue du côté gauche, et ces faits, que je puis aujourd'hui rapprocher du fait physiologique de la surdité gauche, acquièrent une réelle importance, car c'est après avoir cautérisé sur des singes les deux circonvolutions temporales supérieures que Ferrier constata la disparition des perceptions auditives chez ces animaux [1].

La différence du développement de la première circonvolution temporale sur l'hémisphère droit et sur le gauche chez Bertillon est trop prononcée pour qu'aucune contestation soit possible à ce sujet. A droite, cette circonvolution est mince et presque rectiligne. A gauche, elle est large, longue, sinueuse et divisée par plusieurs rameaux et incisures que l'on peut considérer comme un commencement de dédoublement. Le dédoublement est même complet vers l'extrémité occipitale. On voit, en outre, dans la scissure de Sylvius, de petits mamelons qui indiquent encore une tendance au dédoublement. Ces faits sont reproduits fidèlement du reste dans les figures ci-dessus qui représentent en grandeur naturelle les parties moyennes de chaque hémisphère dessinées par moi au stéréographe de Broca et étalées planisphériquement, de façon à ce qu'on puisse suivre chaque circonvolution verticale depuis la scissure de Sylvius jusqu'à son point de réflexion supérieur dans la grande scissure interhémisphérique [2].

Ces faits ne sauraient évidemment suffire pour démontrer que la première circonvolution temporale est le siège des sensations auditives, mais, rapprochés des expériences de Ferrier, ils rendent probable cette localisation chez l'homme et la démonstration sera faite si quelques autres cas, même en très petit nombre, viennent se joindre à celui de Bertillon. On peut espérer que cette vérification ne se fera pas longtemps attendre.

L'étude histologique du cerveau de Bertillon n'a pas été faite, et peut-

1. Ferrier, *Fonctions of the Brain*, p. 174.

2. Pour obtenir ces figures planisphériques, on a d'abord dessiné séparément avec le stéréographe et d'après un beau moulage de M. Chudzinski la face externe et la face supérieure de chaque hémisphère. Puis on a retranché de la projection de la face externe et de celle de la face supérieure leurs portions communes, c'est-à-dire celles qui n'avaient pu être dessinées exactement de face avec leurs dimensions réelles. Les portions restantes ont été enfin raccordées ensemble à l'aide de plusieurs points de repère. Les figures ci-dessus reproduisent ainsi fidèlement les dimensions de chaque circonvolution, sauf dans les parties extrêmes droite et gauche, où le raccordement n'a pu être effectué. Les parties où les dimensions sont inexactes sont indiquées par des pointillés.

être serait-elle impossible aujourd'hui en raison du long séjour de ce cerveau dans l'alcool. Je prends cependant la liberté de signaler aux histologistes le grand intérêt que présenterait cette étude faite comparativement sur les premières circonvolutions temporales droite et gauche : car, si l'on pouvait constater une atrophie histologique de la première et une hypertrophie de la seconde, l'hypothèse qui vient d'être présentée se trouverait par ce seul fait fortement corroborée.

Si la première circonvolution temporale est réellement le siège des sensations auditives, ainsi que tendent à le prouver des expériences de Ferrier et les faits anatomiques exposés ci-dessus, le développement considérable de T^1 gauche chez Bertillon ne doit pas être seulement en rapport avec la suppléance qu'exerçait cette circonvolution au point de vue de la perception sensorielle. Cette suppléance devait exister chez un sourd de l'oreille gauche, car bien que nous entendions une foule de choses des deux oreilles à la fois, il n'en est pas moins vrai que chaque oreille perçoit beaucoup de paroles que l'autre oreille ne perçoit pas ou perçoit insuffisamment, de sorte que la surdité d'un côté oblige celui qui en est atteint à se servir sans cesse de son oreille saine chaque fois que son attention est éveillée, tandis que l'autre oreille demeure inactive dans ce cas aussi bien que dans ceux où elle aurait pu percevoir des bruits de rencontre si l'on peut ainsi dire. Mais il ne faut pas envisager uniquement ici le substratum cérébral de l'activité sensorielle.

La sensation n'est, en effet, que le premier anneau de la chaîne physiologique qui se termine par l'incitation motrice, et il est probable que cette chaîne tout entière doit être influencée anatomiquement aussi bien que physiologiquement dans un hémisphère cérébral où les impressions auditives sont perçues exclusivement par rapport à l'autre hémisphère. Beaucoup d'idées et de mouvements sont liés directement ou indirectement à ces impressions, et cette liaison ou association comporte nécessairement un substratum cérébral, d'où il suit que, dans un cas tel que celui de Bertillon, le grand développement de la première circonvolution temporale gauche non seulement s'explique, mais encore doit être accompagné d'un développement supérieur de diverses parties de la surface cérébrale. La recherche de ces parties présente évidemment un grand intérêt dans l'ordre d'investigations qui nous occupe en ce moment, car elle peut être le point de départ d'hypothèses fructueuses et, en tout cas, scientifiques. C'est à ce titre que j'exposerai les faits et considérations qui suivent.

A. — Il y a lieu, tout d'abord, d'examiner la partie postérieure de la circonvolution de Broca qui est contiguë à T^1. Je rappellerai ici que Bertillon était gaucher dans son enfance et devait par conséquent être droitier du cerveau en ce qui concerne le langage. Il est de fait que le cap de la troisième circonvolution frontale, c'est-à-dire la partie de cette circonvolution comprise entre la branche ascendante et la branche antérieure de la scissure de Sylvius est beaucoup plus déve-

loppée sur l'hémisphère droit que sur le gauche. Bertillon se serait donc trouvé ainsi parler avec celui de ses hémisphères qui, précisément, devint sourd. Une telle condition peut être considérée comme désavantageuse et suffirait à expliquer la difficulté que l illustre démographe éprouvait à s'exprimer oralement. Voilà donc une première question dans laquelle on trouve un accord assez curieux entre les renseignements physiologiques et les faits anatomiques.

B. — Puisque l'hémisphère droit était sourd chez Bertillon, il est à présumer que celui-ci, par ce côté au moins de son cerveau, ne pouvait pas être un *auditif* et devait être essentiellement un *visuel*. Dans cette hypothèse incontestablement autorisée, le centre visuel devait être plus développé sur l'hémisphère sourd. Or il est encore intéressant de constater que la région du pli courbe était beaucoup plus développée sur l'hémisphère droit que sur le gauche, ainsi qu'on peut le voir facilement en comparant les deux figures ci-dessus.

Le reste du lobe pariétal est au contraire plus développé sur l'hémisphère gauche que sur le droit.

C. — Il est une circonvolution qui est médiocrement large sur l'hémisphère sourd, tandis qu'elle présente, sur l'hémisphère gauche, un développement extraordinaire : c'est la pariétale ascendante P. Cette différence est encore on ne peut plus apparente sur les figures ci-dessus. Il est rationnel de l'attribuer, d'après les fonctions reconnues à la circonvolution pariétale ascendante, à la liaison qui doit exister entre les incitations psycho-motrices des membres et les phénomènes idéo-sensoriels d'origine auditive.

En somme, les trois grandes différences anatomiques que je viens de signaler paraissent concorder avec les données encore bien rudimentaires de la physiologie en matière de localisation cérébrale. Aucune autre différence entre les deux hémisphères ne m'a paru intéressante pour le moment. Mais l'intérêt de celles qui ont été étudiées dans le présent travail ne sera pas méconnu et l'on saura gré à la mémoire d'Adolphe Bertillon de la noble intention qu'il a eue en léguant son cerveau à la Société mutuelle d'autopsie, en même temps que l'on souhaitera de voir d'autres hommes éminents suivre cet exemple. C'est à très petits pas que la science progresse, et un tout petit pas ajouté à beaucoup d'autres peut suffire à un moment donné pour la découverte d'un vaste horizon. Je dois donc saisir la modeste occasion qui se présente de prêcher l'extension des autopsies d'honneur et de renouveler le vœu que je formai en terminant un travail antérieur sur la comparaison des cerveaux de Gambetta et de Bertillon au point de vue de la forme générale [1], à savoir que le legs d'un cerveau devrait être accompagnée, de la part du testateur, du plus grand nombre possible de renseignements sur les particularités physiologiques que celui-ci peut présenter.

1. Société de psychol. physiol., *Revue philosophique*, 1887.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

COMBES DE LESTRADE. *Éléments de sociologie.* In-8, Paris, F. Alcan.

DUBUC. *De la méthode en métaphysique.* In-8, Paris, F. Alcan.

PUTSAGE. *Études de science réelle.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. SIMONIN. *Solution du problème de la suggestion hypnotique.* In-12, Paris, Dentu.

L. TOLSTOÏ. *De la vie.* Traduction française. In-12, Paris, Marpon et Flammarion.

E. HENNEQUIN. *Écrivains francisés.* In-12, Paris, Perrin.

L. ARRÉAT. *La morale dans le drame, l'épopée et le roman;* 2e édit. In-12, Paris, F. Alcan.

A. CHAVANNES. *Vital force and magnetic exchange.* In-8, Knoxville, Haws.

P. CARUS. *The idea of God.* In-8, Chicago, The Open Court.

H. VAIHINGER. *Naturforschung und Schule.* In-8, Köln. Ahn.

R. REICKE. *Lose Blätter aus Kants Nachlass.* I Heft, Beyer, Kœnigsberg.

H. MUNSTERBERG. *Der Ursprung der Sittlichkeit.* In-8, Freiburg, Mohr.

M. JETTI. *L'infinito nella psicologia religiosa di Max Müller.* In-8, Napoli, Fibreno.

CESCA. *La metafisica e la teoria della conoscenza del Leibniz. — La religione della filosofia scientifica.* In-8, Verona.

A. LONGO. *La legge del Diritto in respetto alle varie leggi di natura.* In-8. Catania, Martiney.

G. SERGI. *Le degenerazioni umane.* In-8. Milano, Dumolard.

F. POLETTI. *L'azione normale come basa della responsabilità dei delinquenti.* In-8. Udine, Gambarasi.

PASSAMONTI. *Porfirio : Isagoge o Introduzione alle categorie di Aristotele.* In-8. Pisa, Nistri.

L. DRAGO. *Los hombres de presa.* In-12. Buenos-Ayres, Lajouane.

N. PIÑERO. *Problemas de criminalidad. Sobre las causas del delito.* In-8. Buenos-Ayres.

Notre collaborateur M. H. BEAUNIS vient d'ouvrir à l'École des Hautes Études (section des sciences naturelles) un *laboratoire de psychologie physiologique.* Cette fondation, due à l'initiative de M. Liard, ne tardera pas à grouper des travailleurs, qui, sous la direction d'un maitre habile, contribueront aux progrès de la psychologie expérimentale.

L'éditeur Trensini, de Milan, publie *l'Art et la Poésie chez l'enfant* de M. B. PEREZ, traduit en italien, avec une préface biographique et bibliographique concernant notre collaborateur.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA VISION MENTALE

La psychologie des images, et particulièrement des images visuelles, a été dans ces dernières années l'objet de recherches nombreuses et attentives qui sont presque toutes d'origine française [1]. On a utilisé à cet effet, d'abord l'observation des individus sains appartenant au type visuel, puis les rêves, les cas pathologiques et enfin les hallucinations provoquées par suggestion hypnotique.

Je vais indiquer ici un nouveau procédé d'étude, dont j'ai constaté l'existence au cours de mes recherches sur l'anesthésie hystérique. L'observation a de ces hasards : on poursuit un phénomène, on en fait *lever* d'autres dont on n'avait pas le moindre soupçon. Mais en réalité ce que nous prenons pour du hasard tient à la logique, à l'enchaînement caché des choses.

Je rappellerai à ce propos quel a été le point de départ de mes études sur la physiologie des mouvements chez les hystériques; j'avais eu l'idée que, lorsqu'un hystérique écrit avec une main insensible, et ferme les yeux, son écriture doit présenter des caractères en rapport avec l'anesthésie de la main. C'était une idée *a priori*, je cherchai à la vérifier, et l'observation me donna tort; l'hystérique écrit à peu près aussi correctement les yeux fermés que les yeux ouverts, alors même qu'il se sert d'une main anesthésique. Cette première observation, que je communiquai à M. Féré, nous conduisit à instituer une série de recherches sur les mouvements des membres anesthésiques; nous avons constaté que l'excitation d'un membre anesthésique, quoique non sentie par le sujet, produit des mouvements de répétition et d'adaptation en rapport avec la nature et le siège de cette excitation [2]. Pendant ces expériences, je remarquai deux ou trois fois que l'excitation de

1. Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 19. — Galton, *Inquiries*, etc., p. 83-114. — Charcot, *Maladies du système nerveux*, t. III. — Binet, *Psychologie du raisonnement*, ch. II. — Ballet, *Le langage intérieur*, p. 32.

2. *Arch. de physiologie*, oct. 1887.

la région anesthésique, quoiqu'elle ne fût pas sentie comme sensation localisable dans la peau, pénétrait toutefois dans la conscience du sujet sous forme d'idée. Ces faits accidentels furent mis en réserve; ne les comprenant pas, je les enregistrai avec répugnance [1]; plus tard, le hasard d'une nouvelle expérience m'enseigna le moyen de les provoquer; ainsi commença une seconde série de recherches publiées ici même, qui ont montré que, chez l'hystérique, il se produit une image visuelle à la suite de l'excitation tactile d'une région insensible [2]. A leur tour, ces dernières expériences m'en ont suggéré d'autres. En effet, ces expériences ne nous donnent pas seulement des renseignements sur la nature de l'anesthésie hystérique; elles offrent un moyen commode d'étudier la vision mentale, puisqu'il suffit d'exciter une région insensible pour faire jaillir en quelque sorte dans l'esprit du sujet une image visuelle qui persiste autant que l'excitation. Voilà comment cette troisième série de recherches, que je vais exposer, se greffe sur les précédentes. Je ne m'occupe plus ici de l'anesthésie hystérique, mais seulement de la vision mentale; l'anesthésie hystérique, après avoir été le but de mes recherches, devient un moyen, un procédé d'étude pour un autre phénomène [3].

Les expériences dont le récit va suivre ont été faites sur une quinzaine d'hystériques, dont la plupart appartiennent au service de M. Charcot à la Salpêtrière. Ces malades sont les nommées Schey..., Cless..., Lavr..., Habil..., St-Am..., Demang..., Par..., Camp..., Jum..., Pacq..., Blanchar..., Rich..., Mél..., Savin...

Je tiens beaucoup à enlever à mes expériences sur la vision mentale, le caractère mystérieux ou surnaturel qu'on serait tenté de leur attribuer au premier abord. Je crois donc devoir, dès le début, insister sur la psychologie de la question. Il me semble qu'il n'est pas difficile de montrer que ces images, ces représentations visuelles provoquées par excitation périphérique se retrouvent chez tous les individus normaux, mais se présentent simplement avec un caractère moins accentué que chez l'hystérique. Pour comprendre la légitimité de ce rapprochement, il suffit de se rappeler ce qui se

1. Il est curieux de remarquer sur soi-même la peine qu'on a à observer les faits qu'on n'a pas prévus ou qu'on ne comprend pas; inconsciemment, on cherche à les éliminer; cependant ce sont les faits les plus intéressants, les plus féconds, et je crois qu'un observateur doit surtout s'attacher à enregistrer ce qu'il ne comprend pas.

2. *Les altérations de la conscience chez les hystériques.* (*Rev. phil.*, février 1889.)

3. Un résumé de mes observations a paru dans les Comptes rendus de l'Académie des sciences, 17 décembre 1888.

passe dans les perceptions tactiles normales. Par suite des associations multiples qui se font entre nos différents sens et leurs images, nous ne pouvons pas éprouver une impression de contact sans qu'aussitôt, par le mécanisme bien connu de l'association des idées, il s'éveille en nous différentes images, sonores, motrices, visuelles, qui ont pour effet de servir à l'interprétation de la sensation tactile. Parmi ces images, il en est une qui est prédominante chez un grand nombre de personnes : c'est l'image visuelle. Lorsqu'on touche un objet les yeux ouverts et fixés sur sa main, l'image visuelle est peu apparente, mais il suffit de fermer les yeux ou de se trouver dans une chambre obscure pour reconnaître que chaque objet qu'on touche détermine l'image visuelle, plus ou moins intense, de sa couleur ou de sa forme. Ces phénomènes de suggestion visuelle par le toucher sont surtout bien développés chez les somnambules naturels, comme l'a montré M. Max Simon. Il se produit aussi, dans ces conditions, des images sonores et motrices que nous négligeons pour le moment, et sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Chez l'hystérique, que se passe-t-il de nouveau? Je prends la main anesthésique d'un de nos sujets, je la ramène derrière son dos, je la pique; le sujet ne sent rien, il est, disons-nous, anesthésique. Mais si je place dans sa main une clef, un dynamomètre, un porte-plume, un objet quelconque qui lui est familier, le sujet se représente cet objet; il voit, dans son esprit, la clef, le dynamomètre, le porte-plume, l'objet quelconque que l'on a placé dans sa main anesthésique, exactement comme nous-mêmes nous nous représenterions ces objets si nous les touchions dans l'obscurité.

Il y a bien une différence entre les deux cas que nous comparons, différence très importante et très curieuse : c'est que, lorsque nous touchons un objet dans l'obscurité, nous avons une impression tactile, et que cette impression tactile fait défaut chez le sujet hystérique qui est insensible. Mais nous savons aujourd'hui ce que c'est que l'anesthésie hystérique; nos expériences montrent que la sensation n'est pas détruite; c'est simplement une anesthésie par inconscience. En effet, la sensation produite sur une région insensible produit des mouvements d'adaptation qui prouvent que la sensation a été enregistrée, si elle n'a pas été perçue d'une manière consciente. Un psychologue admettra facilement qu'une sensation inconsciente peut provoquer des images conscientes. Je n'ai qu'à renvoyer à ce sujet à un chapitre remarquable de Stuart Mill[1].

1. *Examen de la philosophie de Hamilton*, ch. XV : Les modifications inconscientes de l'esprit.

On voit donc que jusqu'ici nos expériences, envisagées dans leur ensemble, s'appuient sur la psychologie normale. On peut même dire que c'est de la psychologie vulgaire et rebattue.

Ces expériences sont aussi dans une relation étroite avec celles de M. Pierre Janet sur le rétrécissement du champ de la conscience chez les hystériques. J'ai déjà eu l'occasion, dans mon précédent article, de parler des expériences de M. Pierre Janet, mais l'erreur que j'avais commise sur le sens du terme de *dissociation mentale* dont cet auteur s'est servi, m'avait fait perdre de vue que le dédoublement de la conscience et de la personnalité chez l'hystérique n'est pas une hypothèse, mais un fait. Reprenons la question et résumons-la en quelques mots.

M. Pierre Janet a montré, ici-même, dans de très nombreuses expériences, que le champ de la conscience chez l'hystérique est rétréci, et que certains phénomènes qui peuvent prendre place dans le champ de la conscience d'un individu normal se retrouvent chez l'hystérique dans deux champs différents, et semblent par conséquent appartenir à deux *moi* différents.

J'ai montré, avec M. Féré, qu'on rencontre dans l'anesthésie hystérique un phénomène analogue de dédoublement mental, et que les sensations provenant du membre anesthésique sont perçues par une conscience secondaire qui est susceptible de raisonnement et d'actes. Récemment, dans mon dernier article, j'ai ajouté un trait de plus à la description de ces phénomènes, en montrant que les deux consciences, la secondaire et principale, peuvent agir simultanément d'une façon coordonnée. C'est là une addition aux recherches de M. Pierre Janet qui n'avait étudié jusqu'ici que la séparation des deux consciences.

La notion de ces phénomènes nous explique d'abord comment il se fait que l'irritation cutanée non sentie produise une image visuelle. Lorsqu'on excite, par le contact d'un objet, une région anesthésique, il se produit chez l'hystérique le même processus de perception que chez un individu normal, c'est-à-dire sensation tactile et image visuelle; seulement, il y a répartition de ces deux parties du processus entre deux consciences différentes : l'une des consciences perçoit le contact, l'autre perçoit l'image visuelle. Plus exactement, l'une des consciences, suggestionnée par le contact, reconnaît l'objet sous sa forme tactile et devient le siège de phénomènes compliqués de perception et d'inférence, tandis que l'autre conscience ne perçoit que la partie visuelle du phénomène et souvent ne comprend pas de quoi il s'agit.

Examinons maintenant la méthode à suivre pour étudier ces phé-

nomènes visuels. Je n'insiste pas sur deux précautions préalables : s'assurer de la présence de l'anesthésie, et faire les excitations en dehors de la vue du sujet, soit en employant un écran, soit en expérimentant sur la main du sujet ramenée derrière son dos. Tout cela va de soi. Le point important est de constater l'existence des images visuelles sans les créer par suggestion. Il faut donc amener le sujet à parler spontanément de ces images. D'autre part, pour que ces images visuelles soient bien nettes, il faut éliminer du champ de conscience du sujet les autres impressions qui se produisent lorsqu'on irrite son tégument.

Nous avons dit que chez un individu normal une sensation tend à provoquer, par le jeu de l'association, des images appartenant à tous les autres sens; une sensation de la vue par exemple éveille des images tactiles, musculaires, sonores, et souvent des images olfactives et gustatives. Nous devons, par conséquent, nous attendre, lorsque nous faisons une excitation périphérique chez un sujet hyperexcitable, à provoquer toutes ces espèces d'images à la fois. Si on veut en étudier une seule, et lui faire prendre place dans la conscience du sujet, il est nécessaire d'éliminer les autres.

J'ai trouvé tout à fait empiriquement le moyen de satisfaire à ces différentes conditions. Supposons qu'on veuille étudier des images visuelles. Il faut commencer par fixer l'attention du sujet sur des sensations visuelles, par exemple en le faisant lire. Puis on fait une pression intense sur la région anesthésique, ou bien on provoque une contracture. Dans ces conditions, l'image visuelle produite par excitation périphérique s'extériorise sur la page imprimée, couvre les caractères, empêche la lecture, et alors le sujet s'arrête. Si ensuite on lui fait des piqûres sur la main ou qu'on trace des lignes, le sujet voit tout cela sur son livre et peut le décrire spontanément, sans qu'on l'interroge.

Au début de mes recherches, j'ignorais ce procédé si simple. Je me bornais à faire un certain nombre d'excitations, puis je demandais au sujet de penser à un chiffre; le plus souvent le nombre choisi était celui des excitations. C'est la méthode qu'on trouve décrite dans mon précédent article. Je demandais aussi aux sujets sous quelle forme ils se représentaient le chiffre, et ceux qui comprenaient la question répondaient qu'ils le voyaient. Ce résultat ne m'étonnait pas, car j'avais déjà observé que lorsque l'hystérique pense à un chiffre, et qu'on place une plume dans sa main, il écrit le chiffre inconsciemment; ici c'était le processus inverse; la représentation consciente du nombre au lieu de provoquer le mouvement graphique inconscient était provoquée à son tour par le mouvement graphique

inconscient déterminé par l'observateur. Cependant il y avait dans les réponses de mes sujets des points obscurs; ils disaient qu'ils voyaient des barres ou des points ou des chiffres; des barres quand j'agitais le doigt insensible, des points quand je faisais des piqûres, des chiffres quand je donnais un mouvement graphique relatif à un chiffre. On verra plus loin la raison de ces particularités que je n'avais pas comprises tout d'abord. Enfin, un jour, par hasard, pendant que j'expérimentais sur la main de Lav..., placé derrière un écran, la malade lisait un journal; je piquai la main anesthésique; elle me dit spontanément qu'elle voyait sur le journal des points qui l'empêchaient de lire; il y avait autant de points que de piqûres; une ligne tracée sur la main produisait une ligne sur le papier, etc. Je répétai et vérifiai sur-le-champ cette observation chez tous les autres sujets.

Je crois donc que c'est dans ces conditions spéciales qu'il faut se placer pour étudier les phénomènes visuels. J'insiste, car je sais que dans les expériences de contrôle les auteurs apportent rarement autant de soin que l'auteur de l'observation première. Si on ne prend pas la précaution de faire lire le sujet à haute voix, pendant qu'on expérimente à son insu sur une région anesthésique, si on se contente de le pincer sommairement, pendant qu'il regarde à droite ou à gauche, on court le risque de ne rien observer, ce qui est un genre d'erreur aussi fâcheux qu'un autre.

Au contraire, lorsque l'attention du sujet a été attirée pour une raison ou une autre dans le domaine visuel, il n'est pas rare que les observateurs aient constaté des phénomènes analogues aux nôtres, à la suite d'excitations périphériques. Ainsi, nous avons observé autrefois, M. Féré et moi, que si on aimante un sujet pendant qu'il regarde une croix rouge, la croix devient verte, puis grise; l'aimant agit ici, je le montrerai plus loin, comme un simple contact, et j'ai pu reproduire ces changements précis de couleur, qui tiennent simplement à des conflits de sensations et d'images (et qu'on retrouve dans le contraste de la vision binoculaire), en remplaçant l'aimantation par la faradisation ou la simple pression [1].

De plus, M. Féré [2] a vu que si on donne une hallucination visuelle à une hystérique, l'excitation périphérique la supprime. Cette hallucination visuelle a, comme l'expérience de lecture, l'effet d'attirer l'attention du sujet dans la sphère visuelle; et j'ai constaté, en répétant l'expérience de M. Féré, que la disparition de l'image hallucina

1. *Magnétisme animal*, 1887, p. 201.
2. *Sensation et mouvement*, p. 145.

toire est produite par la superposition de l'image visuelle produite par excitation périphérique; en effet, quand on a donné l'hallucination d'un oiseau, par exemple, une piqûre de la peau produit une petite tache blanche ou grise sur l'oiseau, une ligne tracée donne également une ligne, etc. On ne peut expliquer cela, ce me semble, que par la superposition, sur l'image hallucinatoire, d'une image visuelle qui a la forme de l'excitation cutanée. Je crois donc qu'on peut, pour étudier les phénomènes visuels, soit occuper le sujet à lire, soit lui donner une hallucination visuelle; les deux expériences présentent le même avantage.

On comprend que, si l'attention du sujet est attirée dans un autre champ sensoriel que celui de la vue, les images relatives à ce champ seront celles qui se présenteront à la conscience du sujet. En voici un exemple relatif aux sensations et images kinesthétiques. Nous avons observé, M. Féré et moi, qu'une contraction faradique produite dans une moitié du corps se transfère, chez beaucoup de sujets, dans les muscles de la région symétrique [1]. M. Féré a fait à ce sujet l'observation judicieuse que l'hystérique, qui a conscience des mouvements se produisant dans son membre sensible, peut arriver, en étudiant ces mouvements, à compter le nombre des excitations faites sur le membre anesthésique. Ce fait est exact. Mais il faut bien remarquer que l'hystérique a dans nos expériences la perception visuelle, non seulement du nombre des excitations, mais encore de leur forme, que, par exemple, il se représente le dessin en relief d'un objet qu'on applique sur sa peau et peut reproduire ce dessin. Il y aurait lieu de rechercher si les mouvements qui peuvent se produire dans le membre sensible à la suite de cette application suffiraient pour apprendre au sujet que le dessin en relief représente un animal ou une fleur, si, en d'autres termes, les sensations musculaires peuvent contenir autant de détails précis que les images visuelles produites par irritation périphérique.

Quoi qu'il en soit, voici le point où je veux en venir. Quand on fait des excitations sur une région anesthésique, et que la malade choisit un chiffre égal au nombre des excitations, ce chiffre a généralement la forme d'une représentation visuelle. Mais si, par hasard, on attire l'attention du sujet sur les mouvements qui se produisent dans son membre sensible, comme je l'ai fait récemment, c'est par les mouvements que le sujet comptera les excitations, et il n'aura plus d'images visuelles. Cette contre-épreuve ne prouve pas du tout que les images visuelles n'existent pas; elle prouve, comme nous l'avons dit maintes

1. *Arch. de physiologie*, oct. 1887.

fois, que le champ de la conscience de l'hystérique est rétréci, et que si on y introduit une impression nouvelle, en fixant son attention sur des sensations musculaires, des impressions anciennes qui faisaient partie du champ sont obligées de disparaître.

Voici le plan de notre travail; nous indiquerons tout de suite les principales questions que nous avons l'intention de traiter. Ce sont :

1° La vision mentale volontaire, dans ses rapports avec l'anesthésie, la paralysie et la contracture hystériques.

2° La vision mentale déterminée par l'excitation d'une région anesthésique.

3° L'intensité de la vision mentale.

4° L'extériorité de la vision mentale.

5° Les illusions de la vision mentale.

6° Le champ de la vision mentale.

7° Les changements de grandeur et de forme dans la vision mentale

I

La vision mentale volontaire.

C'est un fait d'observation facile que la plupart des sujets hystériques peuvent se représenter avec une très grande intensité la forme et la couleur des objets. L'expérience suivante peut servir de pierre de touche à cet égard [1]. Si l'on demande à un hystérique de se représenter, sur une feuille de papier blanc, un carré imaginaire dont on lui laisse choisir la couleur, le sujet, après quelques instants d'efforts volontaires, et en dehors de toute suggestion directe, arrive à voir cette couleur avec tant d'intensité qu'il perçoit consécutivement une sensation de couleur complémentaire.

L'épreuve ne réussit pas seulement avec le rouge, qui est, comme on l'a dit avec raison, la couleur favorite des hystériques. On peut renouveler l'expérience avec toute la série des couleurs dont le sujet a conservé la perception.

Cette expérience est à rapprocher de l'observation connue de Wundt, d'après lequel, si on contemple longtemps une couleur dans son imagination, on obtient une image consécutive de couleur complémentaire. MM. Richer et moi avons constaté qu'il était facile de reproduire cette expérience en suggérant des hallucinations de couleur aux hystériques hypnotisés.

De plus, d'après mes observations, les hystériques qui présen-

1. Cette expérience a été faite par M. Féré et moi, il y a près de quatre ans.

tent une hémianesthésie sensitivo-sensorielle, sans paralysie, sont capables de se représenter volontairement, les yeux fermés, une portion quelconque de leurs membres insensibles. Par exemple, bien qu'une de leurs mains soit complètement anesthésique, ils peuvent se représenter cette main avec sa forme et sa couleur; et cette représentation visuelle est assez intense pour être projetée au dehors. Ainsi, l'anesthésie hystérique d'une partie du corps ne met point d'obstacle à la visualisation de cette partie, lorsque l'anesthésie se présente sans être accompagnée d'une paralysie motrice. C'est là un fait qui me paraît certain et désormais bien établi, si je puis généraliser les observations faites sur douze malades.

Il paraît ne pas en être de même chez les sujets qui sont atteints à la fois d'anesthésie et de paralysie hystériques. M. Féré, dans un récent travail sur les paralysies par épuisement [1], publie l'observation d'une jeune fille hystérique qui, à la suite d'une paralysie avec anesthésie du bras droit, perdit la faculté de se représenter visuellement la forme de ce bras; elle se représentait au contraire avec la plus grande facilité la forme du bras gauche qui n'était ni anesthésique ni paralysé; la guérison de la paralysie et de l'anesthésie rétablit le pouvoir de représentation mentale. M. Chaslin, médecin adjoint de Bicêtre, m'a rapporté qu'il a constaté le même fait chez un hystérique mâle bien connu, Vivé, pendant un des changements de personnalité où ce malade est frappé de paralysie dans son membre supérieur droit. Récemment, j'ai encore trouvé ce fait chez Lefai..., hystérique mâle (du service de M. Charcot), atteint de monoplégie brachiale gauche, et dans plusieurs cas de paralysie hystérique par suggestion. Il y aura lieu de rechercher si ce trouble de l'idéation accompagne constamment la paralysie hystérique flaccide. On voit tout de suite quel est l'intérêt de cette recherche, qui est peut-être susceptible de jeter quelque lumière sur la pathogénie de la paralysie hystérique [2].

La contracture hystérique, provoquée dans un membre anesthésique par l'excitation mécanique des muscles, n'exerce point la même influence déprimante sur la vision mentale. Nous avons eu fréquemment l'occasion de constater que l'hystérique peut se représenter les yeux fermés la forme de son membre anesthésique, après qu'on l'a contracturé. La contracture n'abolit donc pas toutes les images visuelles relatives au membre atteint. Il y a plus : quand on provoque la contracture dans un membre anesthésique, en dehors

1. *Brain*, juillet 1888, p. 212.
2. Consulter, sur la paralysie hystérique, les leçons de M. Charcot, *Maladies du système nerveux*, t. III.

de la vue du sujet, celui-ci, prié de se représenter son membre, le conçoit précisément dans l'attitude où il est immobilisé par la contracture. Ceci nous amène à parler de la vision mentale dans ses rapports avec l'excitation périphérique des régions insensibles du corps.

II

La vision mentale provoquée par l'excitation des régions insensibles.

Nous reprenons ici les recherches exposées dans notre précédent travail; mais, avant de les reprendre, il faut les résumer.

On se rappelle que les dernières expériences que nous avons faites sur ce point étaient assez sommaires : nous nous étions contentés de constater que l'excitation cutanée inconsciente pénètre dans l'esprit du sujet sous forme d'idée. Pour dissiper toute incertitude, nous avions eu soin de donner aux excitations périphériques le caractère du nombre; par exemple, le doigt insensible du sujet était soulevé dix, quinze, vingt fois; ou bien l'on faisait sur sa peau insensible vingt, trente, quelquefois même plus de cent piqûres; et l'on sait que chacune de ces excitations arrive à la conscience du sujet en dépouillant la qualité de sensation tactile ou kinesthétique (Bastian) et en revêtant la forme visuelle d'un chiffre; le malade, prié de choisir volontairement un nombre, choisit précisément celui qui correspond aux excitations périphériques. Si on a fait à sa peau insensible vingt piqûres, il choisit le nombre vingt.

Dans ce phénomène complexe, ce que nous avons surtout étudié jusqu'à présent, c'est le rapport entre l'excitation et la perception sous forme d'idée. Nous cherchions surtout à saisir la nature de l'anesthésie hystérique. Maintenant notre but est différent : nous ne conservons l'emploi de l'excitation périphérique insensible que comme un moyen précieux de provoquer l'image visuelle; c'est cette image seule que nous allons étudier.

Pour la commodité de l'observation, nous avons fait usage du dispositif suivant : un écran, généralement un journal, est placé devant les yeux du sujet, qui est prié de le regarder fixement toutes les fois qu'on le lui demande. Les images qu'on fait naître par excitation périphérique se projettent sur cet écran, et se montrent au sujet avec beaucoup plus de netteté que lorsque ses yeux sont fermés, ou que lorsqu'ils sont ouverts et que son regard parcourt au hasard tous les objets qui sont devant lui. De plus, comme les images visuelles per-

sistent autant que l'excitation qui leur donne naissance, elles peuvent être fixées sur l'écran par le dessin, dans leurs moindres détails. Je ne saurais assez insister sur ce point : il ne s'agit point d'impressions vagues, confuses, fugitives; les images visuelles que nous allons étudier ont toute la précision et la stabilité d'une sensation réelle et objective. Examinons tout d'abord les diverses images qu'on peut produire en variant le mode de l'excitation périphérique inconsciente. Lorsqu'on fait un certain nombre de piqûres à la peau insensible avec une pointe de compas, le sujet voit apparaître sur l'écran de petits points, de petites taches, qui disparaissent dès qu'on cesse de piquer la peau, et qui continuent à se montrer si la piqûre persiste. La couleur des points varie un peu selon les malades. Ils sont gris bleus ou noirs, chez la plupart; chez quelques-unes, comme Lavr..., ils présentent constamment une couleur blanche, et se détachent sur un fond noir. Quelques sujets décrivent spontanément ces points comme des trous, comme des dépressions de la peau produites par la pression d'une pointe. « C'est comme si vous me piquiez la peau », dit Amélie Clet...

Le nombre des points est en rapport avec le nombre des piqûres. Lorsqu'on pique la peau au même endroit à plusieurs reprises, ces petits points apparaissent sur l'écran au même endroit ou très rapprochés les uns des autres. Si on pique des endroits différents et un peu éloignés, les points s'éloignent l'un de l'autre sur l'écran. Les points reproduisent les piqûres tant au point de vue du nombre que des rapports d'espace. Si on dispose les piqûres en série linéaire ou circulaire, etc., les taches se présentent à l'écran dans le même ordre.

On peut substituer aux piqûres d'autres modes d'excitation de la peau, tracer par exemple sur le dos de la main avec la pointe du compas un trait continu. Le sujet aperçoit alors sur l'écran une ligne, grise ou blanche suivant les malades. Si l'on trace une figure ou une lettre sur la peau, le sujet voit sur l'écran cette même figure et cette même lettre. En résumé, ce n'est pas seulement l'excitation tactile qui est sentie sous forme visuelle; les qualités de distance, de direction et de forme que présente cette excitation sont également enregistrées par l'image visuelle.

Lorsqu'on soulève en le pinçant un pli de la peau anesthésique, le sujet aperçoit sur l'écran une raie blanche ou grisâtre; quelques-uns des malades ne voient pas une simple raie, mais ils distinguent un pli de leur peau, qui paraît se soulever; en d'autres termes, ils voient distinctement sur l'écran ce qu'ils verraient si on leur permettait de regarder par exemple leur main insensible au point exact

où on l'excite; mais cette image visuelle n'est point rapportée à la périphérie et localisée dans la région du corps qu'on soumet à l'excitation.

Si on applique sur la peau insensible des lettres en relief ou un objet en relief, la forme de ces objets peut être dessinée sur l'écran. Si l'on passe la main sur une surface anesthésique, en produisant une excitation légère et générale, le sujet voit sur l'écran une grande masse claire ou sombre, que quelques malades n'arrivent pas à définir, mais que d'autres reconnaissent pour représenter la région excitée par l'expérimentateur. De même, un choc brusque produit une impression visuelle diffuse.

Nous avons cru intéressant de rechercher si les changements de position donnés au membre sur lequel on trace des lignes avec le compas modifient la direction des lignes visuelles perçues par le sujet sur l'écran. Par exemple on commence par tracer deux lignes sur la face dorsale de l'index et du médius placés parallèlement : le sujet prié de dessiner sur l'écran les deux lignes qu'il vient d'apercevoir les trace parallèlement. Puis, on écarte les deux doigts l'un de l'autre, au point de produire presque un angle droit, et on trace, comme auparavant, une ligne sur la face dorsale de la troisième phalange de chaque doigt. Dans ce cas le sujet voit sur l'écran deux lignes visuelles qui divergent, et le degré de divergence des lignes visuelles est égal à celui des doigts. On peut encore, avec un crayon, suivre le contour de la main insensible, et faire ainsi paraître sur l'écran une forme que le sujet ne reconnaît pas toujours du premier coup, que parfois même il ne reconnaît pas du tout, et qui cependant est exactement celle de sa main.

Tels sont les résultats bruts, sans commentaires ni explication, des expériences sur le sens tactile d'un membre soi-disant anesthésique. Nous allons y revenir dans un instant, pour montrer combien tous ces faits, dont quelques-uns peuvent paraître bizarres, sont logiques et cohérents. Nous croyons utile de faire passer un moment le lecteur par les mêmes incertitudes que nous.

Substituons maintenant aux excitations tactiles les excitations du sens musculaire. Si nous soulevons dix fois un doigt de la main insensible, et que nous disions au sujet de penser à un chiffre, il choisira le chiffre dix. Voilà l'expérience à laquelle nous nous étions arrêtés précédemment [1]. Demandons maintenant au sujet sous quelle forme le chiffre dix lui apparaît. Quelques malades font à cette demande une réponse bien singulière, en apparence, et qui nous a

1. Voir notre précédent article sur *Les altérations de la conscience*.

longtemps embarrassé; ils disent qu'ils voient dix barres, et qu'ils ne peuvent pas se dispenser de les compter. Ces barres sont blanches ou grises, comme les taches, suivant les malades. D'autres malades emploient une expression beaucoup plus claire; ils répondent qu'ils ont vu un de leurs doigts se soulever un certain nombre de fois.

Si l'on soulève simultanément deux doigts rapprochés, les malades disent qu'ils voient sur l'écran deux barres rapprochées; si on soulève deux doigts éloignés, comme l'index et l'auriculaire, les malades voient deux barres éloignées; or ces barres blanches, fait curieux, représentent les doigts de la malade; elles en ont précisément la longueur et la largeur, comme on peut s'en convaincre en priant les malades de les dessiner et, d'ailleurs, les mouvements de ces formes correspondent toujours exactement aux mouvements du doigt. Lorsqu'on communique des mouvements passifs au poignet ou au bras, le malade voit s'agiter sur l'écran de grandes masses grises ou blanches, qu'il continue à ne pas reconnaître, qu'il décrit par exemple comme des feuilles de papier agitées par le vent, et qui consistent évidemment — si on peut raisonner par analogie — dans une image visuelle imparfaite de sa main et de son bras.

Si l'on détermine par excitation mécanique une contracture du membre anesthésique, le sujet, au bout d'un instant d'hésitation, arrive à se figurer dans son esprit l'attitude prise par le membre. Il peut également se représenter, mais avec un peu moins de facilité, la position que l'on donne à son membre, sans provoquer de contracture. Nous avons dit plus haut que ces phénomènes d'idéation qui accompagnent la contracture provoquée dans un membre anesthésique ne se rencontrent peut-être pas dans la paralysie flasque, sans contracture. Il y a là une série nouvelle de recherches à faire.

Ces deux dernières expériences sur la représentation visuelle de la position d'un membre anesthésique diffèrent, par un point important, des expériences où l'on emploie une excitation périphérique pour produire l'image d'un point, d'une tache ou d'une ligne. Lorsqu'on pique la peau insensible, le sujet déclare spontanément qu'il voit un point sur l'écran; il ne peut pas supprimer la vision de ce point, qui persiste, comme nous l'avons déjà dit, autant que l'excitation. Au contraire, lorsqu'on impressionne le sens musculaire d'un membre prétendu anesthésique, en l'immobilisant dans une position quelconque, le sujet ne voit pas apparaître spontanément devant lui, sur l'écran, l'image de son membre; si on lui ferme le poing, il n'a pas par ce fait seul la représentation de son poing fermé. Pour que cette représentation se produise, il faut engager le sujet à faire

un effort volontaire pour se représenter sa main; quand l'image a répondu ainsi à l'appel du sujet, on peut lui demander comment, dans quelle position il se représente son membre, et le sujet indique alors une position qui correspond assez exactement, dans la plupart des cas, à la position réelle de son membre anesthésique. C'est ainsi que, lorsqu'on donne des mouvements passifs, au bras insensible d'une malade, il faut lui laisser quelques minutes de réflexion pour lui permettre de retrouver, sous forme d'une représentation visuelle, la position de son bras.

En comparant les uns avec les autres les résultats des expériences précédentes, nous arrivons à cette conclusion que toute excitation d'une région anesthésique réveille l'image visuelle de cette région; l'image est partielle, fragmentaire, dans certains cas, complète dans d'autres. Si l'excitation est très restreinte, comme celle d'une pointe de compas, l'image visuelle réveillée est aussi très petite; le sujet voit tout à coup, sous forme d'une petite tache blanche ou grise, le point de la peau où s'enfonce l'extrémité du compas; si on pince la peau, le sujet voit soit une raie blanche, dont il ne comprend pas la nature, soit un pli rectiligne de peau qui se soulève; si on trace une ligne sur la peau, le sujet voit une ligne visuelle qui présente la même direction que la ligne tactile; si on change la position de la main, le sujet voit la ligne dans le nouveau sens déterminé par la nouvelle position de la main; si on suit le contour de la main avec un crayon, le sujet voit se dessiner sur l'écran la silhouette de sa main, mais ne la reconnaît pas toujours; enfin si on entraîne un segment du membre dans un mouvement passif, le sujet peut soit reconnaître ce segment, dire qu'il voit son doigt qui se soulève, ou ne percevoir qu'une apparence qu'il ne comprend pas, et qu'il décrit sous la forme de barre ou de bâton; mais dans tous les cas, si le sujet fixe par le dessin sur l'écran la forme de ce qu'il voit, il est facile de constater que c'est précisément la forme du segment de membre mis en mouvement.

L'excitation périphérique d'une région insensible ne détermine pas seulement la vision mentale de cette région; il peut se produire également, par asssociation d'images, une vision mentale des objets qui sont mis en contact avec la région anesthésique. Quand un dynamomètre, une boîte, une clef, un objet quelconque sont placés dans la paume de la main, ou qu'un porte-plume est fixé entre le pouce et l'index, l'hystérique peut apercevoir sur l'écran l'image, plus ou moins vague, de ces objets. Si on imprime à la main des mouvements graphiques le sujet voit sur l'écran non seulement la main qui écrit, mais les caractères qu'elle trace; ces

caractères lui apparaissent, noirs sur blancs, c'est-à-dire tels qu'on les faits tracer réellement à la main anesthésique; c'est là un bel exemple de vision mentale développée. Il est évident que la vision mentale des lettres est déterminée par les sensations kinesthétiques inconscientes qui accompagnent les mouvements graphiques passifs imprimés par l'opérateur à la main du sujet.

Comment le sujet explique-t-il l'apparition de ces images visuelles sur l'écran qu'il regarde fixement pendant les expériences? Le plus souvent, il ne les explique pas, il ne les comprend pas, et il presse de questions l'expérimentateur. Lorsqu'il s'agit d'une image produite par excitation périphérique, le sujet qui ignore complètement qu'on le soumet à une expérience de sensibilité ne localise jamais l'image visuelle dans la région explorée ; il ne considère pas cette image comme une perception correspondant à quelque chose de réel, et il ne cesse pas un seul instant de croire à son anesthésie. Ceci peut nous faire comprendre ce fait étonnant qu'on n'ait pas jusqu'ici, en étudiant l'anesthésie hystérique, remarqué que le sujet qu'on croit totalement insensible sent les excitations, mais sous une autre forme. Si nous demandons à un de nos sujets, qui distingue sous forme visuelle les deux pointes de compas, s'il sent qu'on le pique, la réponse est constamment négative, et le jour où, ayant terminé une série d'expériences, j'ai révélé à deux de mes malades les faits précédents, l'un d'eux a éprouvé un étonnement extraordinaire, et l'autre s'est obstinément refusé à croire à la réalité du fait, déclarant qu'il était complètement insensible.

On peut observer un phénomène analogue, lorsqu'on provoque des mouvements inconscients de répétition et d'adaptation dans les membres anesthésiques. Le sujet a une vision mentale plus ou moins nette de ces mouvements, mais n'a jamais l'idée de les croire réels, de les mettre en rapport avec un de ses membres, ni de les attribuer à sa volonté et à son initiative. Ces mouvements sont bien déterminés, comme nous l'avons dit ailleurs, par une volonté inconsciente, c'est-à-dire ignorée du sujet.

III

L'intensité de la vision mentale.

Si l'on étudie méthodiquement, au moyen de la piqûre, les impressions visuelles que détermine l'excitation des régions anesthésiques, on constate que ces impressions visuelles peuvent être réparties, au point de vue de la couleur, en trois catégories principales : les

premières sont d'un gris sale; si on presse plus fortement, on obtient des points ou des taches qui deviennent plus sombres, presque noires et ressemblent à des traînées d'encre qui tacheraient le papier. Les secondes impressions visuelles sont d'un blanc mat; si on excite très vivement, elles deviennent de plus en plus claires, brillantes comme la neige; enfin, il existe une troisième espèce d'impressions, qui sont d'une couleur rose ou rouge, quelquefois aussi bleue ou verte. Chez la plupart des malades, on obtient principalement des taches grises ou noires (Demang..., Cless... etc.); chez quelques-unes les taches sont toujours blanches. Ce sont là des variétés individuelles qui deviendront fort intéressantes lorsqu'on sera parvenu à déterminer leurs conditions d'existence. En attendant, je crois utile d'en prendre note, car je sais depuis longtemps que, dans les expériences, il faut surtout noter ce qu'on ne comprend pas.

Nous avons constaté, dans ces recherches, deux faits intéressants : l'un est relatif aux régions insensibles qui sont voisines des régions sensibles ; l'autre concerne les régions dites hypnogènes.

Lorsqu'on expérimente sur un sujet hémianesthésique, et qu'on fait des piqûres qui se rapprochent de la ligne médiane, la couleur des impressions visuelles qu'on provoque à chaque piqûre se modifie régulièrement. Chez quatre malades, Lavr..., H. Par..., Demang..., Pacq..., si les piqûres de la peau insensible ont provoqué des taches sombres, ces taches s'éclaircissent à mesure qu'on s'avance vers la ligne médiane; les impressions visuelles deviennent nettement blanches; puis, quand on est à doux ou trois centimètres de la région anesthésique, les impressions deviennent rouges, puis roses; et si on avance encore, le sujet pousse une exclamation brusque, en disant qu'on le pique et qu'il sent.

Nous avons observé les mêmes changements de couleur dans les impressions visuelles en piquant la peau insensible autour d'un îlot sensible situé dans la moitié anesthésique du corps; les malades portent souvent des bijoux, bagues, bracelets, qui rétablissent partiellement la sensibilité de la peau avec laquelle le métal est en contact; la peau anesthésique qui entoure ces zones donne aussi à la piqûre des impressions visuelles rouges.

Chez d'autres sujets, par exemple Schey..., Cles..., l'excitation d'une région insensible au voisinage immédiat du tégument sensible ne produit pas des impressions rouges; l'impression, chez Schey..., est grise, très petite, très légère; chez Cless..., au niveau de la ligne médiane du corps, elle devient tout à fait noire comme de l'encre.

J'espère qu'un jour il sera possible d'expliquer ces variétés indi

viduelles. Aujourd'hui, c'est impossible; en tout cas, ces observations nous montrent que la peau anesthésique qui entoure les ilots sensibles, ou qui avoisine la ligne médiane, chez les sujets hémianesthésiques, possède des propriétés particulières; la frontière entre la région sensible et celle qui ne l'est pas, n'est pas toujours constituée par une ligne, mais par une zone, plus ou moins large, suivant les sujets, où l'excitation n'est pas sentie, mais produit des impressions visuelles qui diffèrent de celles qu'on produit sur des parties plus éloignées de la frontière.

En général, si l'on pique la peau d'une région sensible, on ne provoque pas d'impressions lumineuses, à moins de porter l'excitation sur la limite des régions sensibles et insensibles; dans ce cas l'excitation, quoique perçue sous sa forme tactile, est accompagnée d'une impression lumineuse faible.

Étudions maintenant les zones hypnogènes.

Si l'on explore au moyen de piqûres la sensibilité d'un membre anesthésique, on rencontre à certains endroits, variables avec les sujets, mais fixes pour chacun d'eux, des régions où la piqûre et toute espèce d'excitation mécanique produisent des taches et des points extrêmement lumineux; les malades en sont quelquefois éblouis; ils comparent la sensation lumineuse qu'ils éprouvent à celle d'un diamant brillant au soleil, ou de la lumière électrique. En prolongeant l'excitation, on produit le sommeil hypnotique. Ces zones ne sont pas autre chose que les zones hypnogènes que M. Pitres, de Bordeaux, a décrites pour la première fois, chez les hystériques [1].

Nous avons constamment observé que la piqûre de ces zones produit des sensations lumineuses qui éblouissent les malades. Ce phénomène est si constant que l'on peut se contenter de rechercher les points de la peau qui produisent ces sensations de lumière, pour délimiter exactement les zones hypnogènes; la contre-épreuve est fournie par l'excitation brusque des zones, qui produit le sommeil hypnotique presque instantanément.

Les zones hypnogènes que nous avons étudiées au moyen de cette méthode sont tout d'abord celle du vertex, puis diverses zones distribuées sur les membres supérieurs.

Les faits précédents semblent démontrer que l'excitation des zones hypnogènes produit le sommeil d'une façon indirecte, par l'éveil d'images lumineuses éblouissantes. Les zones placées sur la moitié sensible du corps agissent par le même mécanisme.

1. *Des zones hystérogènes et hypnogènes*, etc. Bordeaux.

Nous avons constaté chez un de nos malades, pour lequel les excitations modérées produisent des impressions blanches, que l'excitation de n'importe quelle partie insensible du corps, pourvu qu'elle soit suffisamment intense, produit des taches assez lumineuses pour provoquer l'hypnose. On peut dire que chez un sujet de ce genre toute la surface insensible du corps peut jouer le rôle d'une plaque hypnogène.

La méthode précédente qui consiste à rechercher dans des impressions visuelles la trace des excitations portées sur une surface insensible, nous a permis d'établir que le plus connu des esthésiogènes, l'aimant, lorsqu'il est appliqué à une petite distance d'un membre anesthésique, produit des sensations lumineuses comme le fait le contact direct. Aussi, croyons-nous, en présence des discussions sans nombre qui s'élèvent relativement à l'action de l'aimant sur le corps humain, qu'on pourrait ramener le débat à la question de savoir si oui ou non l'aimant, à une petite distance, produit une sensation, chez l'hystérique.

J'ai noté que, sous l'influence de l'aimantation, les impressions visuelles produites par l'excitation d'une région insensible prennent une couleur rouge chez plusieurs sujets; ce changement de coloration qu'on observe aussi au voisinage du tégument sensible peut être considéré comme un signe précurseur du retour de la sensibilité. Il y a là un accord bien curieux entre deux expériences toutes différentes, l'excitation d'une zone insensible au voisinage de la limite de l'anesthésie, et l'excitation d'une zone insensible pendant l'aimantation.

IV

L'extériorité de la vision mentale.

Nous avons vu que la plupart de nos sujets hystériques peuvent se représenter assez vivement la forme et la couleur d'un objet pour le projeter au dehors sur une surface quelconque. Chez eux, la vision mentale spontanée prend facilement le caractère hallucinatoire. Il en est de même pour les images visuelles élémentaires que l'on provoque en excitant des régions insensibles de la peau. Si par exemple on pique la main insensible d'une malade pendant qu'elle lit un journal, elle voit bientôt des taches blanches ou grises qui se dessinent sur le journal et l'empêchent de continuer la lecture.

Ce premier fait d'extériorisation, si banal qu'il puisse paraître au premier abord, peut servir à montrer qu'une image mentale, quand

elle est suffisamment intense, est perçue comme si c'était une sensation; en effet, cette image visuelle est projetée au dehors comme une sensation extérieure; cette localisation en un point de l'espace est un premier stade de la perception externe. Nous allons voir bientôt se multiplier les faits nous montrant que le processus de perception est le même pour l'image et pour la sensation. Ces notions sur les phénomènes de l'idéation sont assez importantes pour qu'on y insiste. MM. Spencer et Bain ont soutenu à plusieurs reprises que, pour connaître un état de conscience, il faut le classer, c'est-à-dire le comparer à d'autres états, semblables ou différents; or percevoir, c'est classer; le processus d'une perception est le même que celui d'un raisonnement; les mots seuls diffèrent; au fond tous ces phénomènes sont identiques. Nous ne croyons donc pas établir un fait nouveau en disant que l'image est perçue comme si c'était une sensation. En réalité, on trouve rarement du nouveau en psychologie; mais on démontre parfois ce qui n'était d'abord que supposé. Les considérations sur lesquelles s'appuyaient MM. Spencer et Bain étaient purement théoriques; nous allons les remplacer par une démonstration expérimentale.

Nous avons fait connaître un premier fait; en voici d'autres.

Les images visuelles provoquées par excitation périphérique inconsciente présentent deux propriétés principales, dans leur extériorisation : 1° elles suivent le mouvement des yeux, se présentant partout où le sujet porte son regard, et le fatiguant par leur persistance; on a observé le même fait pour l'image consécutive; 2° projetées sur un écran, elles s'agrandissent quand on éloigne l'écran et se rapetissent quand on le rapproche. C'est un second point de ressemblance avec l'image consécutive.

Pour constater avec précision ces changements de grandeur de l'image visuelle, voici le procedé très simple dont je me suis servi. Après avoir prié les malades de marquer avec un crayon sur l'écran les deux taches que je leur fais apparaître en excitant leur peau, on leur fait répéter cette même expérience en changeant la distance de l'écran à l'œil, et constamment les points marqués étaient plus éloignés quand le sujet était lui-même plus éloigné de l'écran; ils se rapprochaient au contraire, quand le sujet se rapprochait de l'écran. Cette expérience, tentée sur six sujets, a parfaitement réussi chez cinq.

Il faut bien remarquer que ce phénomène est très irrégulier; il n'y a point de rapport proportionnel entre la distance des deux points et la distance du sujet à l'écran; de plus, si après avoir éloigné le sujet de l'écran, on le place exactement à la même distance qu'au début

de l'expérience, il est facile de constater que les deux points ne sont pas marqués à la même distance que la première fois. La grandeur de l'image visuelle paraît donc être sous l'influence d'autres causes que celles que nous saisissons.

L'intensité de l'image visuelle dépend, comme sa grandeur, de la longueur de sa projection. Lorsque le petit point brillant produit par l'excitation d'une zone hypnogène est extériorisé à 3 mètres sur un mur, il paraît beaucoup plus pâle que lorsqu'il se projette sur un livre que le malade tient à la main. C'est un nouveau rapprochement à établir avec l'image consécutive, dont la couleur pâlit lorsqu'on éloigne l'écran sur lequel on la projette [1].

Si, par les caractères précédents, l'image visuelle provoquée par excitation périphérique se rapproche de l'image consécutive, elle se sépare en même temps d'une autre espèce d'image visuelle, l'image hallucinatoire produite par suggestion. Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, et comme nous avons pu le vérifier encore une fois, l'hallucination visuelle suggérée occupe un point fixe dans l'espace; à moins de suggestion contraire, elle ne suit pas les mouvements des yeux et elle ne s'agrandit pas à mesure que la distance entre elle et le sujet augmente.

Exemple : nous faisons apparaître par suggestion hypnotique une croix rouge sur une feuille de papier blanc. Au réveil, le sujet aperçoit la croix à la place qu'on lui a assignée; il la voit sur cette feuille de papier seulement; si on le prie de regarder une autre feuille de papier ou de jeter les yeux sur l'écran, le sujet n'y retrouve pas la croix, comme il y retrouverait une image consécutive ordinaire; la croix rouge ne suit pas davantage le mouvement des yeux. Enfin, quand le sujet a eu le soin d'entourer d'un trait à l'encre la croix imaginaire, et qu'on éloigne la feuille de papier sur laquelle cette croix est fixée, le sujet ne voit pas la croix s'agrandir et déborder en quelque sorte la ligne de contour qu'il a tracée.

Ces différences entre l'image hallucinatoire et les images visuelles précédemment décrites, ne sont pas inexplicables; elles nous paraissent naturelles, et même nécessaires. Mais nous devons avertir qu'ici nous entrons dans le domaine de l'explication.

Il est facile de comprendre, suivant nous, comment il se fait qu'une image purement mentale, intra-cérébrale, comme celles qu'on provoque en excitant le tégument insensible, présente ces deux propriétés, de s'agrandir quand on éloigne l'écran sur lequel on la projette, et de suivre les mouvements du regard; cela tient à ce que cette image

1. Binet, *Psychologie du raisonnement.*

est, comme nous l'avons déjà dit, perçue et interprétée comme si elle était une sensation rétinienne. Voici en effet la supposition la plus simple qu'on puisse faire à cet égard.

L'expérience nous a appris que, lorsque l'œil se meut, l'image des objets immobiles se déplace sur la rétine, tandis que l'image des objets qui se déplacent dans le même sens que l'œil (par exemple une fusée que nous suivons du regard) ne change point de position sur la rétine. Or l'image consécutive et l'image visuelle, pendant les mouvements de l'œil, ne sont accompagnées d'aucun changement de signe local qui nous apprenne qu'elles se sont déplacées sur la rétine; cela tient évidemment à ce que ce ne sont pas des images rétiniennes; mais nous tirons de là cette conclusion inconsciente que ces images se déplacent avec l'œil.

Il serait possible d'expliquer aussi facilement les changements de dimension de ces images suivant la distance de l'écran sur lequel on les projette. Nous avons fait cette démonstration ailleurs pour l'image consécutive; elle suffira [1]. Rappelons seulement que, si les images paraissent changer de grandeur suivant la distance de l'écran, c'est tout simplement parce que leur grandeur est invariable.

Ce qu'il y a de très intéressant dans ces phénomènes, c'est qu'une image purement mentale est perçue comme une sensation; les résultats de notre expérience acquise dans la perception des sensations sont même transportés à la perception des images. Il y a là une curieuse analogie entre le processus de la vision mentale et celui de la vision extérieure; analogie qu'on peut résumer en disant : *on perçoit une image, comme on perçoit une sensation* [2].

Seulement, dans le cas d'une image consécutive et d'une image visuelle, ce processus d'interprétation et de perception est au minimum; car il porte sur certaines qualités de grandeur, sur les qualités géométriques de l'image, et non sur sa signification, c'est-à-dire sur l'objet qu'elle représente.

Il n'en est pas de même dans une hallucination suggérée, et ici tout devient infiniment plus complexe. La suggestion a fait naître une image hallucinatoire; elle est perçue et interprétée, puisque c'est la règle pour toute image, mais l'interprétation est bien plus compliquée et plus importante. L'halluciné comprend la nature et la signification de l'image hallucinatoire; il sait que c'est tel objet, par exemple un oiseau, un livre, un arbre; par conséquent son

1. *Psychologie du raisonnement.*

2. Helmholtz a établi cette règle pour les sensations visuelles subjectives, telles que les phosphènes, etc. Nous ne faisons qu'étendre aux images visuelles la même règle; voir *Opt. physiologique*, p. 780.

interprétation ne porte pas sur les simples qualités géométriques de l'image, mais sur l'objet qui est représenté, et elle peut altérer profondément l'hallucination.

Précisons par un exemple. Lorsqu'on donne au sujet l'hallucination d'une croix rouge sur telle feuille de papier déterminée, on provoque chez lui une image hallucinatoire qui a peut-être, comme une image consécutive, la propriété de suivre le regard et de s'agrandir avec la distance du point d'extériorisation. Seulement, le sujet, étant persuadé qu'il voit une croix réelle découpée dans du papier rouge, ne peut pas admettre que cette croix se déplace avec son regard, et s'agrandisse avec la distance; car, si la croix de papier existait réellement, elle présenterait les deux qualités contraires : elle resterait immobile sur le papier où on l'a placée et elle se rapetisserait dans la vision à distance. L'halluciné est donc amené, par une suite de raisonnements inconscients, à modifier son hallucination, pour l'assimiler à la perception d'un objet de même nature. Lorsque nous étudions l'hallucination par l'intermédiaire du témoignage du sujet, nous sommes aux prises avec un phénomène déformé.

V

Les illusions de la vision mentale.

Nous venons de voir, dans le chapitre précédent, que toute image dont nous avons conscience est perçue d'après le même procédé qu'une sensation. Cette conclusion psychologique avait pour point de départ les observations que nous avons faites sur les mouvements de l'image visuelle dans le sens du regard et sur son agrandissement déterminé par l'éloignement de l'écran de projection.

Si la proposition que nous venons de reproduire est juste, elle conduit à une conclusion nouvelle : c'est que la vision mentale doit avoir ses illusions comme la vision extérieure. Du moment qu'on perçoit une image comme si c'était une sensation, du moment que le processus de la perception est sujet à des erreurs, à des illusions, il doit se produire également des illusions dans la vision mentale.

Cette conclusion, les faits la confirment pleinement; ici, nous n'avons pas eu besoin de rechercher des expériences; les observations se sont présentées à nous spontanément; nous en avons déjà dit quelques mots dans un précédent chapitre.

M. James Sully a traité ce sujet, mais théoriquement et un peu

timidement; il ne se doutait pas que la matière fût si riche [1].

En premier lieu, les erreurs peuvent provenir du sujet, de ses distractions ou de ses négligences. Par exemple, j'agite vingt fois son index, du côté anesthésique; il voit réellement, sur l'écran, une forme de doigt ou de bâton qui se soulève; le nombre de mouvements reproduits par l'image est bien égal à vingt, mais le sujet néglige de compter les mouvements, il en oublie, il se trompe, absolument comme il pourrait se tromper en comptant les oscillations d'un pendule; ce sont des erreurs d'observation.

Dans d'autres circonstances, l'erreur a une autre source. Lorsqu'on excite la peau avec deux pointes de compas qui ne sont pas suffisamment écartées, le sujet ne voit pas deux taches distinctes sur l'écran; il n'en perçoit qu'une, qui est à la vérité plus grande qu'une tache produite par une seule pointe de compas, mais qui est unique. De même, lorsqu'on soulève un doigt de la main insensible, il se peut que le sujet soit incapable d'indiquer exactement quel est le doigt, parce qu'il voit sur l'écran s'agiter deux doigts. C'est ce que dit nettement Lavr...; quand on soulève l'annulaire, elle voit en même temps l'annulaire et l'auriculaire; si on soulève l'index, elle voit en même temps l'index et le médius, etc. Dans tous ces cas, le sujet commet des erreurs qui ne proviennent pas d'un défaut d'attention, mais de l'infidélité de l'image.

Enfin, il se produit souvent une troisième espèce d'erreur, qui n'est pas la moins intéressante. Ainsi qu'on l'a vu par les détails donnés plus haut, le sujet ne reconnaît pas toujours la nature de l'image visuelle qui lui apparaît; il prend un doigt pour un bâton, il décrit comme une tache une dépression de la peau, comme une raie un pli de la peau, etc. Ce sont là des erreurs de la reconnaissance, analogues à celles qui consistent, dans la perception extérieure, à prendre une personne pour une autre. Ces faits, croyons-nous, sont nouveaux. Ils établissent qu'on peut se tromper sur ce qu'on pense réellement, comme on peut se tromper sur l'objet extérieur que l'on voit. Il semble que rien n'est plus clair que l'objet de notre pensée; c'est une erreur; l'image qui passe dans l'esprit peut donner lieu à une illusion aussi complète que le corps matériel qui passe dans le champ visuel : on croit penser à un objet, quand en réalité l'objet dont l'image se présente à l'esprit est toute différente. On croit penser à un bâton, à une raie blanche marquée à la craie, à une colonne, quand en réalité on a l'idée visuelle d'un doigt.

Sans doute, de prime abord, il semble que de pareilles erreurs d'in-

1. *Les illusions des sens et de l'esprit*, ch. VIII, p. 136.

trospection sont impossibles, car, comme le dit J. Sully, la représentation d'un sentiment ou d'une croyance ressemble de bien près au fait même de l'éprouver [1]. De même, peut-on ajouter, toutes les fois qu'on croit se représenter un objet, on se le représente. Pour emprunter un exemple à nos expériences, l'hystérique qui croit penser à un bâton, se représente réellement un bâton, quand elle dit cela; et, sur ce point, elle ne se trompe pas, elle ne commet pas une erreur d'introspection. Mais voici en quoi consiste l'erreur : c'est dans l'interprétation et la reconnaissance; l'image qui a été suscitée dans l'esprit de l'hystérique par le mouvement imprimé à son doigt insensible est réellement l'image visuelle d'un doigt. Cette image ne peut être perçue — ainsi du reste qu'une sensation — que par l'intervention d'une opération qui la classe avec des représentations analogues [2]. L'exactitude de la perception dépend de l'exactitude de la classification. Or, ici, dans le cas pris comme exemple, une erreur de classification a été commise : l'image visuelle de tel objet a été classée à tort avec celle d'un autre objet qui ne lui ressemble qu'en apparence.

Une erreur de ce genre ne peut pas être déterminée et reconnue chez un individu normal, car on ne connaît pas les états de conscience qui se succèdent dans son esprit, et par conséquent on ne peut pas savoir si, lorsqu'il en prend connaissance, il commet des erreurs de classification. L'expérience sur l'hystérique anesthésique fournit cette pierre de touche, car c'est l'expérimentateur lui-même qui choisit l'image devant apparaître au sujet, et par conséquent il peut déterminer dans chaque cas si cette image a été exactement perçue.

La conclusion générale qui résulte de tout ceci est évidente. Les phénomènes de l'idéation sont absolument calqués sur ceux de la perception extérieure. Un grand nombre de faits qui appartiennent à la psychologie contemporaine ont déjà établi ce parallèle. Nous rappellerons par exemple que nous avons montré ailleurs, après Wundt, que la contemplation d'une couleur imaginaire produit les mêmes phénomènes de contraste consécutif que la perception extérieure d'une couleur vraie. Les expériences nouvelles que nous faisons connaître aujourd'hui montrent que l'observation interne contient, comme l'observation externe, des opérations de classement, de reconnaissance, et quand ces opérations sont mal faites, il se produit des illusions. On peut, nous le répétons, se tromper sur ce qu'on

1. *Op. cit.*, p. 150.
2. Pour l'analyse du processus de perception des objets extérieurs, je renvoie à mon précédent ouvrage sur *la Psychologie du raisonnement*.

ense; comme on se trompe sur ce qu'on voit. Le témoignage de la onscience, si respecté par tant de philosophes, n'est pas plus faillible que celui de la vue.

VI

Le champ de la vision mentale.

ous venons de voir qu'une image est perçue comme une sensan, et que par conséquent il peut se produire, dans la perception s images, comme dans la perception des sensations, des illuns; continuant ce parallèle entre la vision mentale et la vision térieure, nous allons montrer dans ce chapitre qu'il existe un champ la vision mentale, comparable au champ visuel. Commençons r définir celui-ci.

Lorsqu'on regarde fixement un point, on aperçoit plus ou moins stinctement ce qui l'entoure. L'étendue d'espace accessible à la ision, quand l'œil est fixe, porte le nom de *champ visuel*; il a pour esure les angles compris entre les lignes visuelles extrêmes qui assent par le centre de la pupille et tombent sur des parties encore npressionnables de la rétine; dans ce qu'on appelle la position imaire de l'œil, c'est-à-dire quand l'œil regarde au loin à l'horizon, que la tête est droite, il a la forme d'une surface circulaire dont aurait enlevé une lunule à la partie inférieure, et qui aurait une te échancrure au côté nasal. On mesure le champ visuel au yen du périmètre de Forster [1].

l est facile de constater, par l'observation subjective, que la vision ntale a aussi son champ visuel; lorsqu'on se représente un petit nt de l'espace, on se représente aussi, plus ou moins distincteent, ce qui l'entoure. Il y a dans le rêve un champ visuel. Seulent le champ de la vision mentale est difficile à étudier dans les nditions ordinaires. La vision mentale étant interne, subjective, est impossible de mesurer l'étendue de son champ au moyen n appareil quelconque. C'est pour ce motif que cette question est mplètement négligée par les traités de psychologie; on parle en mes vagues du champ de la conscience, sans en préciser la nature l'étendue.

Wundt a présenté, relativement au champ de la conscience, des nsidérations théoriques que nos expériences ont confirmées. Il pelle *champ de fixation interne* (*inneres Blickfeld*) la direction

1. Nous négligeons pour le moment la distinction faite par Helmholtz entre champ visuel et le champ de vision.

de la conscience vers les perceptions à un moment donné, comme si c'était une vue intérieure. Il a nommé *point de fixation interne* (*innerer Blickpunkt*) le fait de l'attention se fixant sur une partie de ces perceptions internes.

J'ai moi-même eu récemment l'occasion d'étudier le champ de la vision mentale. Dans une note publiée par la *Revue* [1], j'ai rapporté l'observation d'un malade atteint de cécité verbale, qui quoique hémianopsique, c'est-à-dire privé d'une moitié latérale de son champ visuel, et par conséquent ne voyant que la moitié des objets qu'il regarde, peut se représenter mentalement les objets dans leur entier, sans les voir coupés en deux.

Chez ce malade, le champ visuel est lésé, et le champ de la vision mentale paraît intact. Pour expliquer ce fait, j'ai supposé que le champ de la vision mentale n'est pas la reproduction pure et simple, le décalque, d'un champ visuel particulier, mais est formé par la synthèse des divers champs visuels qui se succèdent lorsque l'œil est mobile; c'est ainsi, disions-nous, qu'on peut comprendre comment un malade qui ne peut voir la totalité d'un objet que successivement, par suite de son hémianopsie, peut *visualiser* la totalité de cet objet simultanément. Il se produit en outre, ajoutions-nous, quelque chose de plus qu'une synthèse de champs visuels pour former le champ de visualisation; car il est à remarquer que l'hémianopsique étudié arrive à se construire un champ de visualisation complet avec des moitiés latérales gauches de son champ visuel; le malade peut arriver à projeter dans la moitié droite de son champ de visualisation des objets qu'il n'a vus que dans la moitié gauche, seule intacte, de son champ visuel. Il résulterait de ces deux faits que le champ de visualisation peut chez certains sujets différer sur bien des points du champ visuel.

Nous allons maintenant reprendre l'étude du champ de la vision mentale, en profitant de la nouvelle méthode que nous avons à notre disposition. Cette méthode nous permet d'éviter les difficultés qui ont arrêté jusqu'ici les psychologues. En effet, grâce aux excitations périphériques de la région insensible, chez des sujets hystériques, la vision mentale qui se produit consécutivement cesse d'être interne, subjective, et par conséquent insaisissable; l'image visuelle est projetée au dehors, extériorisée, comme une sensation; il est donc possible de se servir de la projection de ces images dans l'espace pour étudier avec une certaine précision leur position dans le champ de la vision mentale.

1. *Note sur l'hémianopsie dans ses rapports avec la vision mentale*, décembre 1888.

Les expériences qui vont suivre sont délicates et complexes; je ›is cependant qu'on peut s'y fier sans réserve, par suite du nombre nsidérable de sujets sur lesquels j'ai pu les vérifier.

Comme dans tout examen campimétrique, il faut commencer par ter le regard du sujet. Nous dessinons donc sur un écran une petite 'oix, ou un petit cercle, dont le sujet est prié de regarder fixement centre, en tenant l'œil aussi immobile que possible. A ce propos, ous devons insister sur une cause d'erreur qui est fréquente; il rive souvent que le sujet, lorsqu'on lui donne, par excitation péri-'érique, l'impression de taches visuelles, cesse de fixer le point de re pour suivre ces taches visuelles qui attirent toujours son atten-n avec force. Il faut donc, à plusieurs reprises pendant l'expé-nce, recommander au sujet de continuer à regarder fixement le ntre de la petite croix ou du petit cercle.

Cette précaution une fois prise, et nous ne saurions trop insister r son importance, on fait une piqûre à la main insensible; aussitôt sujet perçoit sur l'écran une petite tache blanche ou grise qui nt se placer exactement sur le point de mire, le recouvre, et pêche de le voir. Lorsque l'on fait des expériences sur un sujet i voit des taches blanches, il faut se servir comme point de fixa-n d'une croix noire; au contraire, lorsque le sujet voit des taches ires, il vaut mieux employer un cercle.

Nous disons donc que l'excitation de la main insensible produit e tache qui s'extériorise sur le point de fixation. Nous pouvons uter qu'il en est ainsi pour toute espèce d'excitation. Peu importe région que l'on excite. On peut enfoncer une épingle soit dans la au des doigts, du dos de la main, du poignet, remonter ainsi vant-bras jusqu'à l'épaule, la face, ou descendre le long des mbres inférieurs; l'excitation première et unique, quel que soit n siège, produit une tache qui est localisée sur le point de fixation. La seule précaution à prendre pour produire ce résultat est de sser s'écouler un intervalle de quelques minutes entre les diverses qûres; nous verrons tout à l'heure pourquoi.

L'expérience précédente a pu être vérifiée sur six malades, les mmées Lavr..., Demang..., Habil..., Cless..., Par..., Pacq...; nous vons noter que chez une autre malade, Schey..., les points obscurs e l'on produit par excitation de la peau ne se projettent pas sur le int de fixation, mais à côté, et au-dessous, à une distance de quel-es millimètres, et n'empêchent pas le sujet de voir nettement le int de fixation. De même, quand le sujet promène librement son gard autour de lui, le point obscur ne se place pas sur le point 'il fixe, mais un peu au-dessous. Au contraire, les points brillants

produits par l'excitation des zones hypnogènes se localisent toujours sur le point de fixation. Nous ignorons la cause de ces divergences; mais les particularités précédentes se sont présentées avec tant de régularité et de constance chez Schey..., que nous avons cru utile de les signaler.

Ce ne sont pas seulement les images produites par l'excitation d'un tégument insensible qui se localisent sur le point de fixation. On peut ajouter qu'il en est ainsi pour toute représentation volontaire; lorsqu'une hystérique se représente volontairement un objet, et que cette représentation est assez intense pour s'extérioriser, c'est sur le point de fixation qu'elle se localise.

Ces premiers faits confirment pleinement l'hypothèse de Wundt, d'après lequel il existe un *point de fixation interne* (*innerer Blickpunkt*); ce point coïncide en général avec le point de fixation externe.

Compliquons maintenant notre première expérience de la piqûre, et, pendant que nous continuons une première excitation, produisons-en une seconde sur un autre point du corps. Par exemple, nous pressons avec une épingle sur le dos de la troisième phalange de l'index, et le sujet voit une tache qui recouvre le point de fixation; tout en prolongeant cette première excitation, faisons-en une autre dans la région mastoïdienne, derrière l'oreille.

Aussitôt le sujet aperçoit sur l'écran une seconde tache, qui ne se confond pas avec la première, mais se fixe à quelque distance; la première continue à recouvrir le point de fixation; elle n'est pas modifiée par l'apparition de la seconde. Quant à la seconde, elle peut être située sur l'écran à une grande distance de la première, et, dans ce cas, elle paraît plus ou moins lointaine.

Il résulte de ce qui précède qu'une image peut être localisée sur les parties périphériques du champ de visualisation de même qu'une sensation peut être localisée sur les parties périphériques du champ visuel. Il y a donc une vision mentale directe et une vision mentale indirecte. Ici encore, confirmation complète des vues théoriques de Wundt sur *le champ de fixation interne*.

Il faut maintenant observer que les taches lumineuses qui se produisent à une certaine distance du point de fixation sont en général beaucoup moins intenses et beaucoup moins grandes que celles qui s'extériorisent sur le point de fixation. Par exemple, pendant que nous pressons avec une pointe de compas sur le poignet d'une malade, ce qui produit une tache localisée sur le point de fixation, traçons un cercle avec une épingle sur la face dorsale de la troisième phalange de l'index; le sujet voit alors se dessiner dans le lointain, à cinq ou six centimètres du point de mire, un cercle lumineux; il

le voit d'une façon bien moins distincte que lorsque, l'excitation de l'index ayant lieu exclusivement, le cercle lumineux se dessine autour du point de fixation ; de plus, le cercle éloigné paraît plus petit; enfin, les images de toutes sortes qui sont vues dans le lointain changent de couleur lorsqu'elles viennent occuper le point de fixation. Chez une de nos malades, Lavr..., nous avons observé constamment que les taches éloignées sont légèrement rougeâtres; quand elles arrivent au centre du champ de la vision mentale, elles deviennent complètement blanches.

Il résulte de ces expériences, faciles à répéter chez la plupart des malades, que la vision mentale n'est pas également distincte dans toutes les parties du champ. Il y a, dans la vision mentale, comme dans la vision extérieure, une région centrale de la vision distincte, et une région périphérique, où les images perdent de leur netteté. On a dit, depuis longtemps, que l'esprit a comme la rétine sa tache jaune : cela nous paraît rigoureusement vrai.

Rappelons à ce propos que les psychologues anglais ont soutenu que la conscience ne peut percevoir deux phénomènes à la fois. M. Sergi a cru devoir faire une distinction : l'attention, dit-il en substance, ne peut porter que sur un phénomène à la fois, mais on peut avoir en même temps une conscience voilée d'un autre phénomène (*Psych. phys.*, p. 235). L'observation donne raison à M. Sergi.

Jusqu'ici, les expériences que nous avons faites ont consisté à produire une première excitation qui donnait une image visuelle localisée sur le point de fixation, puis une seconde excitation, qui donnait une seconde image visuelle localisée à une certaine distance de la première, sur l'écran. Supprimons maintenant la première excitation, et continuons la seconde. La première image disparaît, et par conséquent le point de mire redevient visible un moment; puis la seconde tache se rapproche peu à peu, par un mouvement lent et continu, et vient recouvrir à son tour le point de fixation.

Parfois, chez certains sujets, ce mouvement de la tache vers le point de fixation est extrêmement lent et peut durer une minute et même deux minutes (chez Hab...); la tache se rapproche par un mouvement lent qui rappelle, selon la comparaison d'une malade, celui d'une goutte d'eau coulant sur un carreau de vitre.

Enfin, chez quelques sujets, alors même que la seconde piqûre est faite quand on a cessé la première, la sconde tache ne se localise pas d'emblée sur le point de fixation.

Il faut encore se rappeler que ce phénomène a son paradigme dans l'état normal. Nos petites taches, dans leur évolution si nette et si

précise sur l'écran, représentent ce qui se produit dans notre esprit lorsque nous passons d'une idée à une autre.

En résumant ce qui précède, nous formulons les conclusions suivantes :

1° Toute image qui se produit seule occupe le point de fixation, dans le champ de la vision mentale;

2° Quand le point de fixation est occupé par une première image, la seconde image qui se présente est localisée dans les parties latérales et n'apparaît que dans la vision mentale indirecte;

3° Lorsque la première image disparaît, l'image latérale tend à se substituer à la première, et vient occuper à son tour le point de fixation.

Ces faits révèlent des analogies et des différences entre le champ visuel proprement dit et le champ de la vision mentale. Les analogies sont les suivantes : il existe, dans la vision et dans la visualisation un champ, une certaine étendue d'espace, dont tous les points sont visibles simultanément; de plus, il existe un point de fixation centrale, et des régions latérales, en d'autres termes une vision et une visualisation directes et indirectes; enfin, la vision et la visualisation sont plus nettes et plus distinctes dans le point de fixation que partout ailleurs.

La principale différence à signaler entre le champ de la vision et celui de la visualisation consiste dans les conditions qui assignent à la sensation rétinienne et à l'image visuelle leur position dans le champ.

On sait que la projection de chaque sensation visuelle dans le champ visuel est déterminée par son *signe local*, en d'autres termes par le siège de l'excitation lumineuse correspondante sur la rétine. Les sensations visuelles qui sont projetées au point du champ visuel que nous fixons correspondent toujours à des excitations du centre de la tache jaune; conséquemment le moyen que nous employons pour modifier à notre gré la position des sensations dans notre champ visuel consiste dans les mouvements que nous faisons exécuter à l'œil : c'est par ces mouvements que nous amenons n'importe quel objet à faire son image sur la tache jaune.

Il n'en est pas de même dans la vision mentale; l'image ne porte pas en elle un signe local quelconque déterminant sa place dans le champ de visualisation; ainsi que nous l'avons vu, toute image, quelle que soit son origine, peut occuper le point de fixation, si elle se présente seule dans le champ désert; de même, si une seconde image se présente, quelle que soit encore son origine, elle sera reléguée dans les parties périphériques du champ, et n'apparaîtra qu'à la

ion mentale indirecte, tant qu'une première image occupera le nt de fixation; enfin, cette seconde image sera localisée au point fixation quand la première aura disparu.

Ces faits nous montrent que, en somme, la position des images dans champ de la visualisation est en rapport avec le degré d'attention se fixe sur elles; les images qui se présentent seules dans le mp désert concentrent seules l'attention; aussi sont-elles locaes au centre; les images subséquentes, qui n'occupent pas tention au même degré, puisque celle-ci est fixée encore sur la mière image, sont reléguées dans une région secondaire, jusqu'à que la première image s'effaçant, toute l'attention se porte sur les ges nouvelles.

On pourrait dire que l'attention exerce la même influence sur tériorisation des images visuelles que les mouvements de l'œil l'extériorisation des sensations visuelles; *l'attention modifie la sition des images dans le champ mental, comme les mouvements l'œil modifient la position des sensations dans le champ visuel.* L'exactitude de cette proposition est démontrée par un certain nbre de faits qui paraissent en contradiction avec les précédents, qui sont, au contraire, soumis à la même règle.

Lorsqu'on communique à la main insensible un mouvement graque, ce que le sujet aperçoit sur l'écran, ce n'est pas sa main, ce sont pas les mouvements de sa main, ce n'est pas davantage le te-plume : ce sont les lettres et les mots. Le sujet voit se dessiner l'écran, *comme par enchantement*, disent qnelques malades, les actères écrits; non seulement il ne se doute pas que c'est sa n qui écrit, mais encore ils n'aperçoit pas sous forme visuelle mouvements de ses doigts, comme il les aperçoit dans d'autres constances, par exemple lorsqu'on se borne à donner à l'index mouvements alternatifs de flexion et d'extension.

l convient d'ajouter que les lettres apparaissent sur le point de tion : elles sont localisées sur le point de fixation, alors même ce point est déjà occupé par la tache produite par une piqûre : s ce dernier cas, l'image des lettres tracées se superpose à la he.

l y a là une dérogation à nos expériences précédentes; nous ns vu qu'une seconde piqûre produit un point lumineux qui ne localise pas sur le point de fixation, tant que le point lumineux ne première piqûre occupe cette place. Au contraire, la lettre cée recouvre toujours, dans tous les cas, le point de fixation.

A quoi tient cette différence? Évidemment à un phénomène ttention spontanée. Dans l'expérience graphique que nous venons

de décrire, le sujet reçoit des impressions multiples (inconscientes), mais la plus intéressante de ces impressions est évidemment celle qui est en rapport avec les lettres tracées; il n'est donc pas étonnant que l'image de la lettre occupe, à l'exclusion de toutes les autres, le centre de visualisation. Cette expérience nous fait comprendre que la position d'une image peut tenir à l'intérêt qu'elle présente et à l'attention qu'elle excite.

En analysant les faits précédents, on voit qu'ils contiennent les deux formes principales de l'attention spontanée : celle qui est produite par l'intensité de l'impression, et celle qui est produite par le caractère affectif de l'impression. La psychologie nous apprend[1] que l'attention volontaire est un état artificiel beaucoup moins stable et moins efficace que l'attention spontanée. Nous en avons eu la preuve plus d'une fois. Lorsqu'on fait deux piqûres simultanées et que le point visuel correspondant à une des piqûres est à quelques centimètres du point de fixation, le sujet, sollicité par l'expérimentateur, essaye vainement de rapprocher cette image du centre du champ, en portant sur elle tout l'effort de son attention; cette attention volontaire et artificielle nous a paru n'exercer aucune influence appréciable sur la position des images.

VII

Les changements de grandeur et de forme dans la vision mentale.

Nous étudierons dans ce chapitre le degré de fidélité avec lequel la vision mentale reproduit la grandeur et la forme des objets; en d'autres termes, nous allons examiner les rapports entre l'excitation cutanée et l'image visuelle. Tout d'abord, chez un grand nombre de sujets, chaque excitation produit une impression visuelle distincte; si les deux excitations sont produites simultanément par deux pointes de compas, elles donnent lieu, quand l'écart des branches est suffisant, à l'apparition sur l'écran de deux points éclairés ou sombres. L'écart nécessaire varie suivant les régions excitées, et l'on peut arriver par cette méthode, comme nous l'avons dit, à mesurer d'une façon indirecte la sensibilité d'un membre anesthésique.

Chez d'autres sujets, il se produit des redoublements de sensation : en tel endroit, les deux pointes de compas, au lieu de produire deux points visuels, en produisent quatre ou six, ou un plus grand nombre. Dans ce cas, il faut suspendre toute expérience de mesure. Mais,

1. *La psychologie de l'attention*, par Th. Ribot, 1888, p. 47.

malgré la confusion apportée par le redoublement dans les expériences, on peut encore constater que, si on n'excite pas le tégument insensible, le sujet ne voit rien sur l'écran, et que c'est seulement lorsqu'on applique le compas sur la peau que le sujet voit apparaître des points en nombre varié.

Il arrive parfois qu'on peut observer chez certains malades une véritable hyperesthésie de la sensibilité tactile inconsciente, comme le démontre l'expérience suivante. Nous appuyons sur la nuque de Lavr... (anesthésique totale) un petit disque de trois centimètres de diamètre sur lequel un sanglier est représenté en relief; les individus normaux sur lesquels on répète cette expérience perçoivent simplement l'impression d'une surface circulaire; la malade précédente, dont la peau est entièrement insensible, voit se dessiner sur l'écran une forme circulaire, et au milieu du cercle un animal dont elle parvient facilement à tracer le contour.

Il résulte de cette expérience que la sensibilité d'un membre peut être à la fois inconsciente et hyperesthésiée.

Il serait inexact de dire que chez tous les malades indistinctement l'image visuelle reproduit aussi exactement la forme de l'excitation tactile. Il faut donc laisser de côté cette expérience trop délicate, et la remplacer par d'autres épreuves, du genre de celles-ci; si l'on dessine sur le tégument insensible, avec une pointe de compas ou de crayon, un cercle, une croix, une série de petits points, des lignes qui se coupent suivant un angle déterminé, le sujet perçoit divers dessins en caractères visuels sur l'écran avec une assez grande précision; les rapports entre les diverses parties des figures sont conservés. Pour ces expériences, comme pour les suivantes, il faut faire l'excitation sur la main placée dans le même plan que l'écran.

En ce qui concerne la grandeur des figures, la reproduction visuelle est moins exacte. Si, le compas à la main, on excite la pulpe des doigts avec un écart de 2 à 5 millimètres, les deux points qui apparaissent sur l'écran ont parfois exactement cette distance; pour 10, 15, 20 millimètres, la distance est encore nettement perçue; mais lorsqu'on augmente la distance au delà de ces limites, on reconnaît qu'il se fait constamment dans la perception visuelle une réduction. La distance de 6 à 7 centimètres est réduite sur l'écran à 3 ou 4 centimètres, et ainsi de suite.

Cette réduction, d'ailleurs, n'a rien de régulier, chez une même malade. Il arrive par exemple que certains jours, en excitant deux points très éloignés comme la région du front et la pulpe de l'index, on obtienne sur l'écran des taches à peine éloignées de 5 à 6 millimètres, et que cinq ou six jours après, en excitant avec des pointes

écartées le dos de la main, on provoque sur l'écran des taches éloignées de 10 à 12 millimètres.

Il y a cependant un moyen de régulariser ce phénomène de perception réductrice : si on fait une piqûre sur un point fixe, par exemple sur l'extrémité de l'index, qu'ensuite avec une seconde épingle on fasse sur la main, le poignet, l'avant-bras, le bras et l'épaule une série de piqûres qui s'éloignent progressivement de la première, la seconde tache provoquée sur l'écran s'éloignera aussi progressivement de la première, et pourra atteindre finalement une distance de 15 centimètres et davantage. Dans ce cas, la réduction des distances suit une marche à peu près régulière. (Observé sur Cles..., Schey..., Demang..., Lavr...)

Nous pouvons, ce nous semble, comparer ce phénomène de réduction au *raccourci* de la vision extérieure; on sait que, dans la vision extérieure, la troisième dimension, la profondeur, est perçue en raccourci. C'est un fait curieux que, dans la vision mentale, les deux autres dimensions, la longueur et la largeur, peuvent être également perçues en raccourci.

Tout cela peut être en quelque sorte entrevu par l'observation intérieure. Nous savons que nous pouvons, par l'imagination, grossir un objet ou le rapetisser, le visualiser de près ou de loin; il semble qu'ici encore l'attention joue un rôle prépondérant. Mais ces notions sur la vision mentale sont loin d'avoir la précision des expériences précédentes.

Nous terminerons ce sujet par une réflexion curieuse de quelques malades; lorsqu'on leur dit de marquer la distance qui leur paraît séparer sur l'écran les deux points qu'on a produits, certains malades tout en marquant les deux points à une distance de quelques millimètres déclarent spontanément que les points leur paraissent très éloignés. Cette contradiction n'est qu'apparente, à notre avis; lorsqu'on regarde la photographie d'un paysage, deux objets, quoique à peine distants de quelques millimètres sur la photographie, peuvent cependant nous paraître très éloignés.

Conclusion.

En terminant ce travail, je veux essayer de chercher dans quelle mesure des suggestions peuvent en avoir altéré les résultats. Le temps n'est plus où un auteur pouvait affirmer sommairement et pour ainsi dire dédaigneusement qu'il n'avait fait aucune espèce de suggestion. Cette affirmation tranchée me paraît bien imprudente;

du moment qu'on opère sur des sujets suggestibles, il y a toujours un minimum de suggestion qu'on ne peut pas éviter, alors même qu'on se réduit à l'étude graphique des phénomènes musculaires, car la suggestion retentit sur tout.

En ce qui concerne nos expériences, ce rôle de la suggestion est facile à mettre en évidence. Depuis que les recherches ont démontré que l'anesthésie hystérique n'est pas une anesthésie vraie, une destruction de la sensation, et qu'au contraire il y a là une conscience secondaire, en rapport avec le membre anesthésique, qui recueille les sensations de ce membre, les combine, forme des raisonnements et exécute des actes; depuis qu'on sait tout cela, il est évident que l'excitation d'une région anesthésique, loin d'être à l'abri de la suggestion, constitue une suggestion directe par le toucher. Lorsque l'expérimentateur excite à plusieurs reprises la main anesthésique, cette conscience secondaire dont nous parlons doit probablement chercher à comprendre l'intention de l'expérimentateur et souvent la deviner. Je n'en veux pour preuve que le fait suivant, observé autrefois : si on soulève le bras anesthésique de Hab... quand le sujet a les yeux fermés, et qu'on le lâche aussitôt, le bras retombe; si on le soulève en le maintenant un peu comme on le fait naturellement quand on cherche à provoquer une attitude cataleptique, le bras reste en l'air. Autres exemples à citer : la crainte que la conscience secondaire éprouve d'être brûlée, son électivité pour l'expérimentateur, etc. Ces phénomènes, il est vrai, ne se constatent pas chez tous les sujets, mais il faut se méfier des expériences négatives.

Il y a en outre dans nos expériences un second sujet suggestible, c'est le sujet avec lequel nous sommes en rapport par la parole, et qui éprouve les impressions visuelles, celui que nous pouvons appeler, pour le distinguer du précédent, la conscience primaire. Cette conscience est aussi suggestible que l'autre. Nous nous trouvons ainsi en quelque sorte entre deux écueils.

La situation se trouvant une fois définie aussi exactement que possible, d'après tout ce que nous savons sur l'anesthésie hystérique, résumons nos expériences, et voyons quelle peut être leur valeur.

Je presse sur la main anesthésiqne, pendant que le sujet lit, et les caractères écrits disparaissent. Je crois que les premières fois où j'ai fait cette expérience, dont j'ignorais complètement le résultat, il n'y a pas eu de suggestion. En effet, le sujet lisait pour se distraire, je n'avais pas l'intention d'empêcher la lecture, et rien dans cette sorte de *milieu psychologique* qui entoure les expériences malgré

nous n'avertissait le sujet (conscience secondaire) d'une intention que je n'avais pas. Du reste, je le répète, ces impressions visuelles appartiennent à un processus normal. Mais en revanche, à mesure que les expériences se sont répétées, la conscience secondaire a dû comprendre ce que je voulais quand j'excitais la main anesthésique, et d'autre part la conscience primaire, en revoyant toujours les mêmes impressions visuelles, s'y est intéressée et les a amplifiées. Ces impressions visuelles ont par conséquent atteint une intensité inaccoutumée.

Qu'a-t-il pu se produire ensuite, quand j'ai varié la forme de l'excitation, ce qui a modifié la forme de l'impression visuelle? La conscience secondaire a été informée du fait, mais en a-t-elle fait part à la conscience primaire? C'est là une question bien intéressante; car elle est relative aux rapports qui existent entre deux consciences. Nous avons tous les éléments d'une solution complète dans les chapitres précédents.

En premier lieu, la conscience primaire ne connaît pas l'origine de l'image visuelle; elle ne la met pas en rapport avec l'excitation périphérique. C'est le fait le plus fréquent, celui que j'ai toujours observé, et l'on comprend que le fait contraire supprimerait l'anesthésie hystérique. Tantôt la conscience primaire s'imagine qu'elle a affaire à une idée spontanée et volontaire (par exemple dans le cas du choix d'un chiffre), tantôt nous voyons certains sujets croire que c'est le livre qu'ils lisent qui produit ces apparences visuelles (cette explication stupide m'a été donnée par deux sujets), tantôt l'hystérique ne s'inquiète pas de l'origine des images.

En second lieu, nous voyons le sujet ne pas reconnaître certaines apparences, par exemple son doigt quand on l'agite. Tout ceci prouve que, quelle que soit la complexité des opérations accomplies par la conscience secondaire, la conscience primaire ne les connaît pas, et n'en saisit que le résultat final. Il peut, du reste, y avoir des variations d'un sujet à l'autre.

Quant à la complexité des opérations accomplies par la conscience secondaire, nous en avons cet exemple que si on fait un nombre donné d'excitations insensibles, c'est souvent la conscience secondaire qui les compte, et la conscience primaire n'en connaît que le total. Nous avons dit cela dans notre précédent article.

Il résulte de tout ceci, ce me semble, que si la conscience primaire perçoit la forme de l'excitation, cela ne tient pas simplement à ce qu'une sensation tactile de telle forme est *associée* à une sensation visuelle de telle forme; cela tient à ce que la conscience secondaire, qui recueille la sensation tactile, suggestionne en quelque

sorte dans un sens donné la conscience primaire. Ce sont là des faits complexes de coordination et non des faits simples d'association.

Restent nos observations relatives à la position de l'image dans le champ de fixation, à la vision mentale directe et indirecte, à la réduction des grandeurs, aux illusions de la vision mentale, aux mouvements des images visuelles dans les déplacements du globe oculaire, à la couleur des images visuelles, aux conflits entre des images et des sensations. La plupart de ces résultats, qui constituent la partie importante de notre travail, confirment des faits psychologiques déjà entrevus; mais j'avoue que je n'avais pas ces faits présents à l'esprit, pendant que j'étudiais les sujets et j'ignorais quels résultats j'allais obtenir. Je crois à plus forte raison que les sujets les ignoraient; la conscience secondaire avait beau sentir l'excitation et raisonner là-dessus, elle ne pouvait pas, par exemple, connaître les idées de Wundt sur le champ de fixation et le point de fixation, les idées de J. Sully sur les erreurs de l'introspection. Ce sont là, ce me semble, des résultats à l'abri de la suggestion.

Alfred Binet.

SUR LA

PRIMAUTÉ DE LA RAISON PRATIQUE

SELON KANT

I

Les deux arguments essentiels des kantiens sont : premièrement que *tout* intérêt, même celui de la spéculation, est pratique en définitive [1]; secondement, que l'intérêt pratique *pur* ou intérêt *moral* est *supérieur* à tout.

Le premier de ces arguments repose sur l'ambiguïté du mot *pratique*, ambiguïté dont Kant abuse fréquemment dans tout le cours de son œuvre malgré les distinctions qu'il a lui-même établies. Ce mot signifie tantôt l'*activité* en général, tantôt l'application du savoir par l'art et l'industrie, ou *technique*, tantôt enfin la *moralité*. Au premier sens, il est vrai de dire que tout intérêt, même spéculatif, est pratique, parce que la spéculation est encore une action, un exercice de l'activité intellectuelle. Nous irons même plus loin encore que Kant; nous dirons que toute connaissance, au lieu de demeurer purement contemplative, tend à se tourner en action et en mouvement, parce que toute idée est une force qui tend à produire un effet pratique. Mais comment en conclure la primauté de la morale sur la métaphysique? Prenons maintenant le mot de pratique en son second sens, qui signifie la science appliquée à l'art, ou, comme dit Kant, la *technique*. Est-il vrai alors de dire que tout intérêt soit pratique et technique, même celui de la spéculation? On peut prendre intérêt à la science pour la science même, à l'activité de la pensée pour cette activité pure, où Aristote voyait avec raison une *joie* en même temps qu'un *acte*. En outre, il y a dans la spéculation un côté esthétique que Kant n'a pas vu : la vérité nous intéresse par sa beauté propre. Non seulement l'intérêt intel-

1. *Critique de la Raison pure,* trad. Barni, p. 325-328.

lectuel et esthétique de la spéculation n'est pas toujours subordonné à celui de l'application, mais on peut soutenir que le second dépend du premier. Même au point de vue pratique, l'intérêt principal réside dans la vérité de la connaissance, car la pratique n'est que de la connaissance appliquée, que de la pensée réalisée, et il faut que la connaissance soit d'abord *vraie* pour être ensuite *bonne* et *utile*. Quoi qu'il en soit, il n'y a en tout cela rien de *moral*. Aussi Kant reconnaît-il que, si toute pratique était une application du savoir à la réalisation d'un *objet*, d'un *but*, par des *moyens* appropriés, la philosophie pratique ne serait au fond que le prolongement ou le corollaire de la philosophie théorique, sans distinction essentielle entre les deux. De là le troisième sens que Kant, pour maintenir cette distinction, donne au mot pratique : il entend par là la moralité proprement dite, c'est-à-dire une activité, une volonté qui n'agit plus selon les lois de la nature, mais selon les lois d'une liberté supranaturelle [1]. Mais, en ce troisième sens, Kant n'a plus le droit de dire que tout intérêt, même celui de la connaissance, se ramène à un intérêt pratique, c'est-à-dire *moral*. L'intérêt de la spéculation, et cela résulte des explications mêmes de Kant, est la connaissance des choses selon les lois de la nature réelle et non pas exclusivement selon les lois de la liberté, en supposant que la liberté existe et qu'elle ait une action sur les choses (ce que d'ailleurs Kant n'admet pas, la liberté étant selon lui d'ordre purement supra-naturel et n'intervenant jamais dans la nature). Nous ne saurions donc accepter le premier argument de Kant en faveur de la morale, tiré de ce que tout intérêt, même scientifique et métaphysique, serait en définitive *moral*, puisque cet argument est en contradiction avec les prémisses mêmes de Kant, ne repose que sur l'ambiguïté des termes, passe d'un sens à l'autre entre les prémisses et la conclusion.

Ce premier argument n'en a pas moins fait fortune; il est même allé s'étendant et s'exagérant chez les disciples de Kant. L'ambiguïté des termes se retrouve dans la théorie de Fichte, dans celle de

1. « Si le concept qui détermine la causalité est un concept de la nature, les principes sont alors *techniquement* pratiques; si c'est un concept de la liberté, ils sont *moralement* pratiques... Les préceptes moralement pratiques, qui sont entièrement fondés sur le concept de la liberté et excluent *toute participation de la nature* dans la détermination de la volonté, constituent une espèce toute particulière de préceptes; comme les règles auxquelles obéit la nature, ils s'appellent véritablement des lois, mais ils ne reposent pas, comme celles-ci, sur des conditions sensibles : ils ont un principe suprasensible, et ils forment *à eux seuls*, à côté de la partie théorique de la philosophie (qui renferme aussi la *technique*), une autre partie sous le nom de philosophie *pratique*. » (*Critique du jugement*, trad. Barni, t. I, p. 13 et 15.)

M. Renouvier et de M. William James, qui vont jusqu'à placer des « croyances », des « postulats pratiques » et même « moraux » sous les *principes* de la connaissance, soit scientifique, soit métaphysique; et cela, disent-ils, parce que ces principes sont préalablement acceptés sans être discutés.

Sans doute les sciences mettent leurs premiers principes en dehors de leur recherche et de leur critique. Tous les savants, par une sorte de convention, s'abstiennent de discuter leurs principes. C'est ce qui donne aux données scientifiques l'apparence de croyances, de choses non établies rationnellement : elles sont prises telles quelles parmi les données mêmes du *sens commun*. Mais, d'abord, ce ne sont pas des croyances *morales*, fondées sur le devoir. On sait que Fichte l'a prétendu : il a soutenu que, sans le devoir, nous ne serions certains ni de l'existence des autres êtres, ni de la nôtre : « C'est la loi morale, dit-il, qui nous a tirés du néant. » — L'animal qui en mord un autre et admet ainsi l'existence d'un être semblable à lui, fait-il donc un postulat *moral* pour « tirer du néant » son adversaire? Comment chercher si loin et si haut l'explication de la plus élémentaire et de la plus animale des inductions, celle qui nous fait nous projeter derrière les formes analogues aux nôtres? L'anthropomorphisme, disons mieux, le zoomorphisme est la première démarche de la pensée humaine ou animale; cette induction, aussi mécanique que la vision de notre propre figure dans le miroir où elle se reflète, ne présuppose aucun élément d'ordre *moral* [1].

Il en est de même de toutes les croyances de sens commun dont partent les sciences. Non seulement ce ne sont pas des croyances morales, au sens de Fichte, mais ce ne sont pas même, comme le soutient M. Renouvier, des croyances au sens large, qui seraient dues, soit à l'intervention de la passion, soit à celle de la volonté. Ce sont simplement des *expériences* non analysées et critiquées, ou des *inductions* laissées à l'état obscur et spontané. Ce n'est point par un acte de libre arbitre ou par une impulsion de la sensibilité que nous admettons l'espace, le temps, la matière, le mouvement, la force, la vie, notre propre existence, celle des animaux et des

1. Les métaphysiciens qui s'inspirent de Fichte raisonnent comme si l'être vivant commençait par avoir l'idée d'un *moi* individuel et fermé, d'une monade spirituelle sans fenêtres sur le dehors; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que le *sujet* ne peut, sans miracle, passer à l'idée de l'*objet*. Mais ce sujet isolé est un fantôme métaphysique. Nous ne commençons pas par nous connaître *seuls*, et par dire *moi :* nous sentons, voulons, agissons dans un milieu qui nous aide ou nous résiste; nous ne nous connaissons que dans notre rapport avec d'autres êtres; ce n'est pas par le *moi*, mais par le *nous* que nous commençons à penser.

hommes, celle de la nature. Il y a là de véritables *données* de l'expérience interne ou externe, ou des *déductions* et *inductions* de l'expérience selon les *lois constitutives* de notre pensée et de notre cerveau; seulement toutes ces données ne sont pas élucidées par la réflexion philosophique. Les principes de la science ne renferment donc pas, — comme le prétendent MM. Renouvier et W. James pour établir la priorité de la raison pratique, — un vrai « facteur de croyance », au sens de croyance *passionnelle* et *volontaire;* à plus forte raison ne renferment-ils primitivement aucun facteur de croyance *morale*. Le rôle de la métaphysique est précisément d'analyser, de critiquer les premiers principes, de changer les hypothèses spontanées du sens commun en thèses réfléchies de la conscience et de l'expérience. Par cela même la métaphysique, loin de se suspendre à des croyances, soit morales, soit passionnelles, tend à *éliminer* entièrement tout ce qui ressemble à de la croyance, à une intervention quelconque de la passion ou de la volonté dans la question de savoir ce qui *est*. Le métaphysicien critique la volonté elle-même et ses tendances, y compris la tendance morale, au lieu de se subordonner d'avance à la moralité et à la pratique [1].

II

Reste le second argument, qui se borne à soutenir que l'intérêt moral l'*emporte* sur l'intérêt scientifique et métaphysique, qui doit, dès lors, *finalement*, s'y subordonner. Mais qu'est-ce que Kant entend par l'intérêt moral? Ne l'oublions pas, il entend la pure moralité *a priori*, « excluant toute participation de la nature dans la détermination de la volonté » et reposant sur la conception d'une liberté étrangère à la nature même. Considérons donc cette loi morale dans son fond et dans sa forme, et voyons si elle peut commander à la spéculation métaphysique.

En ce qui concerne le fond de la loi morale, Kant nous apprend qu'elle ne contient absolument rien qui appartienne à la nature et au monde sensible : la notion de la liberté, dit-il, relativement à notre connaissance, ne représente « qu'un principe négatif, une

1. D'ailleurs, nous ne saurions admettre que la croyance soit, en aucun cas, une affirmation *libre*, un jugement volontaire. La croyance est, ou une fatalité d'instinct et de passion, ou une probabilité intellectuelle non analysée et non mesurée, mais qui entraîne cependant en un certain sens déterminé : c'est un *désir* ou une *vue obscure* des choses. Enfin, en admettant même que la croyance fût libre, elle ne pourrait jamais être une *affirmation* ou une *certitude*. La vérité d'un jugement étant sa conformité à l'objet, conformité objective qui ne dépend pas de notre libre arbitre, c'est une contradiction de dire : — Il dépend de ma volonté d'être *certain* d'une chose dont la vérité est indépendante de ma volonté même.

simple opposition à la nature. » En d'autres termes, la liberté, fond de la moralité, c'est ce qui n'est pas la nature, c'est le non-naturel, dont notre connaissance ne peut rien *déterminer* ni définir. Comment alors un principe absolument indéterminé peut-il être l'origine d'un intérêt déterminé, d'un intérêt moral? Comment, surtout, cet intérêt peut-il être supérieur : 1° à l'intérêt scientifique; 2° à l'intérêt *métaphysique*; 3° à l'intérêt techniquement pratique, qui dérive du savoir pour les applications à l'art, à l'industrie, au bonheur des individus et des sociétés? L'intérêt de la liberté ainsi entendue est tout négatif; il ne peut être que l'intérêt que nous prenons à *nier* la nature, à lui opposer quelque chose, sans d'ailleurs pouvoir déterminer positivement cette chose. En d'autres termes, de même que le *noumène* est un concept purement négatif et limitatif, de même l'intérêt du noumène est purement négatif et limitatif par rapport à l'intérêt du monde des phénomènes. Admettre les choses en soi, c'est simplement dire : — La nature et la pensée qui la pense ne sont *peut-être* pas tout, car la pensée même peut penser une *négation de la nature*, négation qui est peut-être en soi un néant, mais qui est peut-être aussi la réalité dernière. Que cette idée d'un autre monde (*possible* ou *impossible*, nous ne le savons pas), ait un intérêt et même une force, comme toute idée de l'esprit, c'est ce que nous sommes loin de nier, et nous l'avons nous-même montré ailleurs. Il importe que l'homme ne prenne pas le monde qu'il connaît pour le *tout*, pour un *absolu* : le concept d'un autre monde possible est comme le *réductif* de l'attachement exclusif au monde actuel; en limitant ce monde dans notre pensée, il le limite aussi dans notre désir et dans notre volonté. Il nous donne, en d'autres termes, le sentiment du *néant possible* de ce monde, par cela même d'un pouvoir problématique que nous pourrions avoir de modifier ce monde. Mais l'intérêt du noumène ne devient positif que quand on substitue à cette formule négative : *quelque chose qui n'est pas ce monde*, la formule positive : *quelque chose qui serait ce monde devenu meilleur*. Alors aussi, contrairement à ce que croit Kant, l'intérêt redevient naturel, non surnaturel; ce qu'on conçoit alors, ce n'est plus le *noumène* abstrait, mais un *idéal* plus ou moins concret, et cet idéal est au fond la nature même embellie, l'humanité améliorée, c'est-à-dire plus intelligente, plus aimante et plus heureuse. Si nous prenons intérêt à cette idée, c'est parce que nous prenons *naturellement* intérêt à l'intelligence, à la puissance, à l'amour, qui sont les éléments du bonheur, c'est-à-dire les éléments de l'*intérêt* même et de l'intérêt *naturel*. Il n'y a plus là rien de mystique. Dès lors aussi, un gouffre

intérêt, à la fois intellectuel et esthétique, ne peut plus être opposé à la nature entière, y compris nous-même, ni au concept de la nature, ni à la connaissance spéculative. Celle-ci en fait au contraire le fond, car l'idéal est, en définitive, une *spéculation* sur l'avenir possible de la nature et de l'homme, fondée sur une connaissance plus ou moins complète de leur constitution actuelle; l'idéal est une hypothèse métaphysique, en même temps qu'esthétique. Conséquemment la métaphysique domine la morale, au lieu d'être soumise à sa suprématie.

En un mot, la seule chose qu'on puisse réellement opposer à la *nature*, c'est un intérêt mystique, produit par la conception d'un monde mystique; mais, dans ce cas, le monde des noumènes ou monde inconnaissable étant indéterminé, on ne peut savoir s'il est supérieur ou inférieur à la nature; par conséquent l'intérêt pratique du monde inconnaissable ne peut être dit ni supérieur ni inférieur en soi à l'intérêt pratique du monde actuel; et il est même pour nous plutôt inférieur que supérieur, car le monde des phénomènes a l'avantage d'être connu et certain, tandis que le reste est inconnu, inconnaissable et incertain. Il faut donc toujours en revenir à un intérêt naturel, humain, social, cosmique, qui, loin de commander à la spéculation scientifique ou métaphysique, est au contraire lui-même l'application pratique de nos connaissances ou de nos hypothèses sur la nature et sur l'humanité.

Puisque le fond de la moralité *pure* et *absolue* demeure indéterminé, les kantiens se rejetteront sur la forme même de la loi morale et sur l'intérêt supérieur qui s'attache à cette forme, comme telle.

La forme de la loi morale est, selon Kant, l'impératif catégorique, c'est-à-dire un commandement indépendant de toute matière déterminée. Tel est le devoir *pur* et *absolu*. Si nous sommes ainsi en possession d'un commandement sans réplique, d'une loi catégorique, il existera par cela même une nécessité pratique au moyen de laquelle nous pourrons déterminer aussi ce qui est nécessaire en métaphysique. Nous sortirons alors de l'ambiguïté et de l'incertitude qui sont inhérentes au monde intelligible tant qu'on demeure dans la spéculation. Nous dirons : le monde intelligible est pratiquement nécessaire, donc il est aussi pratiquement certain; par conséquent, il n'y a de métaphysique certaine que celle qui dérive de la moralité et de ses conditions.

Cet argument suppose, d'abord, qu'il existe une forme de devoir et d'impératif absolument indépendante de toute matière, et c'est là

un formalisme que nous ne saurions admettre [1]; puis, que la forme impérative de la moralité est certaine apodictiquement, comme dit Kant, alors même que le fond nous échappe en entier; ou encore, comme Kant le dit dans sa Logique, que le devoir est un « axiome ». Or, cette prétendue certitude d'un devoir tout *formel* nous semble insoutenable. Nous ne trouvons pas en nous de *forme* catégoriquement impérative en tant que telle, qui serait comme un vide aspirant à se remplir et demandant un contenu. De plus, la condition réelle du devoir, la liberté est, selon Kant, incertaine, et cette incertitude s'étend nécessairement sur le devoir même. La liberté, comme tout noumène, est un simple *problème*, une simple *limite* possible au monde de la science : *peut-être* sommes-nous libres dans un monde inconnaissable; *peut-être* le monde de la nécessité n'est-il pas tout et est-il *limité* par un monde qui *n'est pas nécessité*; — notion toute négative qu'exprime le mot en apparence positif de liberté. A ce « peut-être » s'en ajoute un autre : *peut-être* les *lois* de la nature, c'est-à-dire de la nécessité, ne sont-elles pas tout, et peut-être y a-t-il une loi du *non-nécessité*, une loi du *non-naturel*, une loi de la *liberté*, qui serait le *devoir*. Ce *peut-être* est encore plus problématique que les autres; il devient même une spéculation aventureuse — disons le mot, illégitime — sur la nature des noumènes. En effet, comment comprendre que le non-nécessité ait une loi, quelque chose qui le lie et lui impose une nécessité d'un nouveau genre? Comment la liberté nouménale, c'est-à-dire simplement cette chose indéterminée et indéterminable qui n'est pas la nécessité phénoménale (seule détermination qu'on en puisse fournir), peut-elle recevoir la détermination appelée *loi*, *règle*, *nécessité d'agir* en tel sens déterminé, *devoir*? Si nous sommes vraiment libres quelque part de cette liberté transcendante, la loi doit s'évanouir à cette hauteur, comme tout ce qui rappelle les déterminations et nécessités de la nature. L'idée d'une *loi de la liberté*, au lieu d'être *apodictiquement certaine*, est donc ce qu'il y a de plus incertain; elle est plus problématique encore que la *liberté* même. Bien plus, c'est un concept illégitime, parce qu'il constitue une détermination positive d'une idée qui, d'après Kant, doit demeurer indéterminée; c'est une détermination du noumène. Enfin, cette détermination même est contradictoire, car elle revient à chercher quelque nécessité servant de loi à ce qui est, par définition, le non-nécessité.

Laissons donc l'idée d'une *loi de la liberté* pour passer à l'idée d'une *liberté-loi*. C'est peut-être, en effet, la liberté même qui est

1. Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains*.

loi, non pour soi, mais pour le reste : le *devoir* n'est peut-être que la loi imposée par la liberté au monde des nécessités. Sous cette forme, le devoir cessera-t-il d'être problématique?

Comment ce qui est x, ce qui n'est connu que comme négation du connu et même du connaissable, — et comme négation purement *possible*, — comment ce simple point d'interrogation peut-il constituer une loi déterminée et déterminante pour quelque autre chose? Le premier terme du rapport, x, ne peut nous fournir une loi.

Et le second terme, c'est-à-dire le monde? — Il a déjà sa loi, puisque c'est la nature, la nécessité même; et cette loi est une loi de nécessité, par cela même incompatible avec une loi qui proviendrait du non-nécessité.

Les deux termes demeurent donc chacun à part, l'un dans son vide insondable, le *non-nécessité* $= x$; et l'autre dans sa réalité connaissable, *la nécessité de la nature*. Le seul rapport possible entre les deux, c'est celui que nous avons déjà indiqué; il consiste à nous faire simplement nous poser cette question, à nous faire élever simplement ce doute : — Qui sait si les lois de la nécessité sont tout et s'il n'y a pas autre chose de possible, de réel même?

Ce doute, selon nous, est nécessaire à élever, ce doute est de haute importance morale, il est une condition de la morale même : il est la *mise en question* de tous les intérêts sensibles, il prépare leur *mise en accusation*; mais, *à lui seul*, il ne saurait constituer une *loi*, un *impératif catégorique*, un *devoir*. Non seulement il n'a pas pour fond et *matière* quelque bien saisissable à opposer aux biens sensibles; mais il n'a aucune *forme* qui puisse établir un *commandement* : une interrogation n'est pas un ordre. Je demande à la nature : — Es-tu le tout de l'être réel ou possible? — mais je ne puis encore lui dire : — Sois autre que tu n'es, — et encore moins : — Ne sois pas. Le mystère n'est pas une règle; le silence éternel de l'abîme n'est pas un commandement; ses ténèbres insondables ne sont pas une lumière capable de guider positivement notre vouloir. Tout ce que nous pouvons faire sur le bord du gouffre, c'est d'hésiter, de douter, de nous arrêter. Une idée spéculativement limitative de toutes les autres idées, et hypothétique, ne peut avoir pratiquement qu'une action limitative et restrictive, qui a besoin, comme complément, de l'action persuasive d'un idéal déterminé.

Serons-nous plus heureux en nous représentant la forme de l'impératif comme quelque chose d'*universel*? Mais d'abord, qui nous dit que le noumène soit universel? — Comment savoir que cette détermination convient à ce qui est non-déterminé; à moins qu'on ne fasse de l'universalité même une sorte d'indétermination absolue, qui

n'aura plus rien de moral? L'intérêt que nous prenons à l'universel, c'est l'intérêt que nous prenons à l'univers, dont nous sommes membres, dont nous sommes citoyens; c'est un intérêt naturel, et non supra-naturel. L'universalité purement *logique* ne nous intéresse que logiquement, comme êtres capables de généraliser, et cet intérêt logique est encore un intérêt *naturel*. Pour que l'universalité devienne morale, il faut qu'elle soit l'universalité d'un *bien* pour l'universalité des êtres : purement formelle, elle ne peut plus prétendre à cet intérêt supérieur que Kant lui attribue par rapport à la spéculation.

A vrai dire, toutes ces idées de noumène, de monde inconnaissable, d'universalité, sont des idées éminemment spéculatives : ce sont les derniers objets de la spéculation même. Leur intérêt est tout spéculatif, et ne devient pratique que par l'intérêt intellectuel et esthétique qui s'attache à des idées spéculatives pour un être pensant. Elles sont des perspectives ouvertes sur un horizon infini, immense, inaccessible : elles nous ravissent à nous-mêmes comme la vue de l'espace sans bornes du haut d'une montagne; par cela même elles nous *désintéressent* de notre moi sensible pour nous faire vivre d'une vie intellectuelle. Elles ont, en conséquence, une valeur morale; mais elles ne sont pas, en elles-mêmes, des impératifs; elles n'ont pas un intérêt supérieur à celui de la spéculation, n'étant elles-mêmes, en quelque sorte, que des sommets de spéculation.

En résumé, ni dans le fond ni dans la forme, l'impératif catégorique, conçu à la manière de Kant, ne peut être posé comme un principe suprême auquel la spéculation devrait se subordonner. Son *fond*, nous l'avons vu, est absolument indéterminé et indéterminable : l'*intelligible*, malgré l'étymologie du mot, est pour Kant ce dont nous ne pouvons nous former aucun concept, ce dont nous n'avons aucune intelligence possible; c'est donc un pur vide au delà de ce monde, *vacuum*. La *forme* d'universalité que Kant lui attribue est, ou illégitime dès qu'elle *prend* un sens positif, ou toute négative (comme l'universalité de l'être égal au non-être); c'est donc encore l'universalité du vide et de l'inconnaissable. Dès lors, tout ce que nous plaçons dans ce vide pour le remplir, — à savoir Dieu, l'immortalité, la liberté même (si on l'entend dans un sens positif), — ne peut être pour Kant qu'un symbole destiné à satisfaire notre esprit et à rassurer notre cœur pendant que nous obéissons aveuglément à la loi morale.

De deux choses l'une. Ou il n'y a point de loi purement *formelle* et absolue commandant cette obéissance étrangère à toute considé-

ration de bien réel; et alors nous n'avons pas de principe moral différent des objets suprêmes de la métaphysique et de la science, ni capable de commander à la métaphysique et à la science. Ou il y a en effet une loi purement formelle qui commande par sa seule forme, indépendamment de toute matière, et alors nous n'avons plus qu'à obéir sans rien demander au delà, sans rien *postuler*, ni Dieu, ni immortalité, ni quoi que ce soit qui puisse rattacher notre intérêt propre à une loi de désintéressement absolu, à une loi sans condition, sans promesse, sans compensation. Nous ne pouvons donc faire un seul pas hors de l'idée nue du devoir; nous ne pouvons y ajouter aucune des idées métaphysiques déclarées par Kant illégitimes au nom de la spéculation, puis légitimes au nom de la pratique; nous ne pouvons fonder sur la morale aucune espèce de métaphysique, pas même symbolique ou mythique, à moins que nous ne voulions faire sciemment de la poésie et du rêve pour nous étourdir, pour nous enivrer au moment du sacrifice. Mais alors, ce ne sera plus la primauté de la morale sur la métaphysique, ce sera la morale subsistant seule, sans appui, sur les ruines de toute métaphysique. Au lieu d'un lien de « subordination », que cherchait Kant, nous aurons la destruction de l'une au profit apparent de l'autre. — Apparent, dis-je, car, du moment où le devoir, dépourvu de tout fond métaphysique et physique, sera réduit à une forme pure et vide, on ne tardera pas à y reconnaître un dernier fantôme de la spéculation; et ce fantôme s'évanouira comme tout le reste. Donc, en dernière analyse, ou il n'y a ni métaphysique ni morale proprement dite (distincte de la physique des mœurs), ou il y a une métaphysique et une morale qui en est l'immédiate application à la volonté. La primauté véritable appartient donc à la métaphysique, puisque son existence rend la morale possible et que sa non-existence entraîne la ruine de toute morale distincte de la physique.

Au fond, en admettant le devoir avec la liberté qu'il suppose, avec ses caractères *a priori*, absolu, impersonnel, universel, éternel, les kantiens s'appuient sur un système particulier de métaphysique plus ou moins latente, pour juger ensuite les autres systèmes de métaphysique. Il est clair que, si on commence par admettre la moralité absolue des kantiens, ou encore celle des spiritualistes, on sera forcé ensuite d'admettre la métaphysique de Kant, ou celle des spiritualistes, qui y était enveloppée; mais la question est précisément de savoir jusqu'à quel point la moralité kantienne ou spiritualiste est certaine, c'est-à-dire s'il existe un devoir *pur, absolu, spirituel* et *divin*, et indépendant de toute matière. Commencer par l'affirmer et prétendre qu'on a ainsi établi la primauté de la morale sur la spé-

culation, c'est se leurrer soi-même : on a simplement admis, sans preuve, la primauté de la métaphysique criticiste ou spiritualiste sur toutes les autres métaphysiques. « Suprématie de mon système sur le vôtre », voilà, en termes plus familiers, la *primauté de la raison pratique.*

En réalité, il n'y a point de *suprématie* en philosophie, sauf celle de la logique, qui est toute subjective, toute formelle, et qui constitue vraiment un domaine neutre. Une suprématie autre que de forme logique, la primauté d'un principe concret, c'est au fond un *absolu*, et toute doctrine qui l'accepte est un absolutisme.

La seule question importante, c'est celle de la méthode et de l'ordre qui doit exister entre les problèmes; or, la logique veut qu'on aille des principes aux conséquences; tout revient donc à savoir si le devoir est un principe ou une conséquence de l'idée qu'on se fait de la volonté humaine et de son rapport avec l'univers. C'est à chacun d'apprécier les raisons pour et contre, sans que personne puisse mettre en avant une « suprématie ». La recherche du *primat* est, en dernière analyse, aussi illusoire que celle du *criterium* absolu de la vérité, avec laquelle d'ailleurs elle se confond. En outre, elle est une pure pétition de principe. Le rapport de subordination ou de suprématie qui peut exister entre la réalité des choses et notre volonté morale est précisément le grand problème à résoudre; comment donc le supposer dès le commencement résolu, et au profit de la volonté humaine? La question métaphysique par excellence, c'est de savoir si le moral est au fond des choses ou seulement à la surface. La nature semble dire non; la plus haute aspiration de l'homme dit oui. Il faut confronter l'une avec l'autre, critiquer, raisonner, induire et déduire; mais juger d'avance les systèmes métaphysiques par leur valeur morale, comme font les disciples de Kant, ériger ainsi la moralité en critérium du vrai et du réel, c'est supposer résolu ce qui est en question.

ALFRED FOUILLÉE.

LE GÉNIE ET LES MÉTAMORPHOSES
DE LA FOLIE

La Nature n'aime point les orgueilleux. Elle veut que tout privilège it suivi d'une expiation. Un savant italien, déjà célèbre parmi nous, [. Lombroso, déclare que le génie lui-même n'échappe point à cette loi. . affirme que le génie n'est point une faveur enviable; car il traîne à suite, comme conséquence inévitable, la folie. Vivre sans remords, ans la paix des fonctions corporelles, tel doit être l'idéal d'une humaité désabusée que la pensée a trop fatiguée. On répète, de toutes parts, vec tristesse que le temps des grands hommes s'en va. Cessons de nous larmer d'une telle perspective. Oublions le prestige qui s'attache à ute grandeur et voyons dans le génie ce qu'il est en réalité, c'est-àire un phénomène très voisin de l'épilepsie [1]. Une pareille thèse n'est oint nouvelle en France. Autrefois, l'un de nos aliénistes les plus conus, Moreau (de Tours), l'a soutenue avec beaucoup de vigueur et 'éclat [2]. Le livre de M. Lombroso soulèvera, il faut s'y attendre, bien es objections. Certaines attaques tiendront à une méprise très regretible que l'auteur n'a point voulu provoquer. M. Lombroso n'a jamais a admettre l'identité absolue du génie et de la folie. Il sait que le énie, dès sa naissance, diffère de tous les autres phénomènes quels a'ils soient. Mais il pense et il a voulu établir que le génie avant apparaître à la conscience se rattache aux mêmes causes organiques esquelles sort la folie. Une telle parenté ne doit effrayer personne. La iture fait naître d'un germe analogue et sur la même motte de terre conit et la violette, l'ortie et la rose [3]. Un même état de l'organisme ut-il donner naissance à deux faits aussi différents que le sont dans urs manifestations le génie et la folie? C'est là une difficulté que la ience expérimentale doit seule résoudre, et nous n'avons point à énétrer dans un tel débat. Mais il nous a paru que le livre de M. Lomroso pouvait indirectement projeter quelque lumière sur le problème hilosophique de la nature même du génie. En vain, M. Lombroso, qui défie avec raison de la métaphysique, a-t-il voulu n'être qu'un savant

1. *L'Homme de génie*, IVe partie.
2. Moreau, *la Psychologie morbide*.
3. *L'Homme de génie* (préface).

et un expérimentateur. Aucun savant n'a su jusqu'ici faire sa part à la Philosophie. Nous croyons qu'il y a dans le livre de M. Lombroso le germe bien réel d'une théorie philosophique du génie.

I

La méthode mise en œuvre par M. Lombroso dans *l'Homme de génie* est la méthode même qui est destinée à transformer la psychologie. « La nature institue pour notre usage des expériences subtiles, telles qu'un despote oriental pourrait seul les réaliser[1]. » Les exceptions monstrueuses qu'il serait impossible et même criminel de provoquer, s'offrent d'elles-mêmes à notre regard. La maladie s'attaque aux organismes et rend la liberté aux éléments emprisonnés qui se rejoignent dans des combinaisons inattendues et nous révèlent ainsi leur nature intime. Le livre de M. Lombroso est l'une des plus belles applications qui aient été faites jusqu'ici de la méthode pathologique.

La démonstration de l'auteur nous a semblé traverser deux phases principales. M. Lombroso prend d'abord le génie comme point de départ et nous conduit ainsi aux frontières de la folie. Il analyse ensuite la folie elle-même et y retrouve le génie. Ainsi le livre entier se trouve divisé en deux grandes parties bien distinctes. Suivons dans ce double mouvement inverse la pensée de M. Lombroso.

L'homme de génie, on le sait trop, n'est point à l'abri de la folie. Même, il semble que cette suprême disgrâce lui soit plus souvent infligée qu'à tout autre. Assez de grands exemples attestent l'union dans la même pensée de la folie et du génie. Une telle coïncidence n'a point échappé à la foule qui enveloppe dans la même compassion l'homme de génie et l'aliéné. Un tel rapport grandit en importance si, au lieu de considérer le génie et la folie comme des faits déjà réalisés et en quelque sorte immobiles, nous assistons à leur mystérieuse évolution. Tout organisme résulte du concours et comme de la lutte de deux facteurs, l'un externe, l'autre interne : ce sont le milieu environnant et l'hérédité. Par le milieu extérieur, la nature nous assiège et imprime sur nous sa marque : par l'hérédité, notre spontanéité propre lutte contre la nature et triomphe de ses résistances. M. Lombroso, qui a écrit sur la Pensée et les Météores un livre trop peu connu en France [2], nous montre comment les forces extérieures produisent les mêmes effets sur le grand homme et sur le fou, comment le même rayon de soleil qui éclaire l'intelligence du penseur élève du même coup jusqu'au paroxysme la manie de l'aliéné [3]. De même, il a montré comment la dégénérescence, cette

1. Ribot, *la Psychologie nouvelle.*
2. *Pensiero e Meteori* (*Biblioth. scientif. internationale*), non traduit.
3. *L'Homme de génie*, partie II ; — *Étiologie du génie.*

e dissolution des éléments héréditaires, s'exerce en même temps et a même manière sur le génie et sur la folie, malgré les caprices rents d'une loi qui, inflexible en elle-même, se réalise toujours. tes ces analogies et toutes ces coïncidences comblent peu à peu me qui semblait séparer le génie de la folie. Au point où l'auteur a luit sa démonstration, le génie et la folie se montrent à nous comme : faits très voisins, dont les causes organiques peuvent être, au , très différentes. L'idéal consisterait pour l'expérimentateur à saisir leux faits au moment précis où ils se changent l'un dans l'autre. : le miracle auquel nous allons assister, grâce à un emploi hardi de éthode pathologique.

. avait démontré, avant M. Lombroso, que la folie dans quelques- de ses formes respecte l'intégrité des fonctions mentales [1]. Nous is maintenant voir la folie se révéler à nous comme la cause même ut au moins l'occasion du génie. Ainsi que la Providence, la maladie es aises dans le temps ». Avant de produire le génie lui-même, la en créera sous nos yeux la fausse image et comme l'ébauche. Sup- z un être qui contienne en lui plusieurs êtres divers et souvent sés, qui réunisse en un même visage les traits différents de l'homme naire, de l'aliéné et de l'homme de génie, qui possède à la fois le ul du premier, l'égarement du second et la grandeur au moins rente du dernier, et vous aurez l'idée de ce fantôme à la fois co- ue et terrible qui s'appelle le mattoïde. Un tel homme est hanté des les visions absurdes qui tourmentent le maniaque : mais il conserve artie la direction de son jugement et de sa volonté. Avec l'intensité fort qu'il doit à sa folie, il tente d'assouvir son orgueil monstrueux [2]. égarement lui donne aux yeux de la foule l'aspect étrange sous el elle aime à voir apparaître les « élus du génie ». C'est un fou qui naît la puissance de sa folie et qui par elle veut conquérir l'univers. si ne rêve-t-il que gloire, domination, popularité. Dans l'art, où la ntanéité est plus qu'ailleurs nécessaire, le mattoïde restera médiocre ouvent même grotesque. Mais dans la vie pratique et même dans la nce où la foule consacre elle-même le mérite éclatant, il grandira dain. Il usurpera la gloire du savant véritable que la modestie retient s l'ombre et imposera comme des oracles à la foule éblouie les pau- s rêves de sa triste imagination. Que de lamentables théories scien- ques, humanitaires, sociales, ne devons-nous point aux mattoïdes ? fois même, le mattoïde aura recours à la force pour conquérir la re : il se transformera soudain en révolutionnaire, et les gouverne- its établis auront à se défendre contre lui. Dans toutes les révolu- s, dans tous les bouleversements politiques, vous rencontrerez des toïdes [3], et il y a quelques années à peine, l'un d'eux, nouveau

Maudsley, *la Pathologie de l'esprit ; — le Crime et la Folie.*
L'Homme de génie, partie III.
V. Taine, *Psychologie des chefs jacobins.*

Savonarole, provoquait non loin de nous, en Italie, un mouvement politique et religieux qui n'a point encore peut-être entièrement cessé[1]. Ennemi né de l'homme de génie, le mattoïde est soutenu par la solidarité instinctive qui unit les uns aux autres, dans une haine commune contre la véritable grandeur, tous ces imposteurs. Il est, d'un mot, la caricature du génie.

Mais la folie peut nous donner non point seulement l'illusion, mais encore la réalité du génie. En chacun de nous, la maladie produit souvent une exaltation et une intensité d'impressions jusqu'alors inconnues. Il est des fous que la maladie soulève jusqu'au génie. Suivant M. Lombroso, la maladie développe parfois une « génialité temporaire » que la fièvre emporte avec elle, mais qui est bien réelle. Et il ne s'agit pas seulement de malades qu'une éducation antérieure, un talent naissant ou incomplet avaient préparés à profiter de cette étrange secousse. Le génie souffle où il veut : il s'abaisse jusqu'aux esprits les plus humbles qui s'étaient traînés jusqu'alors dans les pensées les plus vulgaires: il rayonne dans ces pauvres âmes à peine ébauchées et les conduit à l'éloquence, à la poésie, à l'art. Ces transformations miraculeuses qui rappellent les coups imprévus de la grâce sont étudiées très délicatement par M. Lombroso dans des chapitres qui ne doivent point être perdus pour tous ceux qui aiment les singularités esthétiques[2]. Si cette métamorphose est avérée, il faut reconnaître que l'hypothèse de M. Lombroso acquiert soudain un très haut degré de vraisemblance. Tant que nous avons vu le génie s'accompagner de folie, mais rester différent d'elle, nous pouvions encore considérer un tel rapport comme accidentel. Maintenant, la folie livrée à elle-même produit le génie. Cette double transformation nous avertit qu'il existe entre les deux faits, au moins dans l'organisme, une complète identité de nature. Le résultat général de la première partie du livre a été que le génie, dans de certaines conditions, sinon dans toutes, produit la folie. Le résultat qui se dégage nettement de la seconde partie, c'est que la folie elle-même peut, dans ses désordres, simuler et même réaliser les merveilles du génie. La conclusion finale qui résume la pensée dernière de l'auteur doit être que la folie et le génie ne sont que les deux aspects d'un même fait qui, unique dans l'organisme, se dédouble dans la conscience.

II

Avant d'être posé dans ses termes véritables, tout problème doit traverser un certain nombre de solutions superficielles desquelles il doit graduellement se dégager. L'instinct confus de la foule avait donné au problème des rapports du génie et de la folie une première réponse très



1. Perrens, *Un Savonarole rustique* (*Nouvelle Revue*, 1888).
2. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine.*

vague où il y avait cependant comme un pressentiment de la vérité. Après Moreau (de Tours) dont la pensée véritable était méconnue, bien des personnes admettaient l'identité probable du génie et de la folie. En déterminant d'une manière définitive la nature exacte du lien qui unit ces deux faits, M. Lombroso permet enfin aux psychologues d'aborder un problème qu'ils avaient négligé jusqu'ici. Sans doute, il existe entre le génie et la folie une ressemblance qui touche à l'identité; mais cette ressemblance est celle qui peut exister entre deux phénomènes organiques. Le même état nerveux accompagne le génie et la folie ; mais dans la conscience, ces deux faits restent distincts. Ainsi M. Lombroso se trouve avoir marqué la limite extrême où finissent les analogies et où commencent les différences.

Il est bien vrai que le génie peut donner naissance à la folie. Il est naturel que la plus haute supériorité ait souvent comme résultat indirect la plus terrible déchéance. Comme le génie marque le degré suprême auquel notre pensée s'élève, il peut et doit même être exposé aux plus nombreuses défaillances. Tendu à l'excès, le pauvre instrument humain peut se briser irréparablement. Les colosses de l'esprit peuvent être châtiés de leur grandeur par la dégénérescence, et il se peut que l'expiation devance les générations qui leur succéderont. La folie peut naître du génie comme la conséquence naturelle d'un développement excessif et trop rapide. Mais ces « misères de grand seigneur » séparent le génie de la folie plus qu'elles ne l'en rapprochent.

D'un autre côté, en plaçant sous nos yeux les plus hautes manifestations psychiques auxquelles la folie peut donner lieu, en les mettant en regard de l'œuvre du génie, M. Lombroso a rendu toute confusion entre ces deux faits désormais insoutenable. La folie peut simuler le génie. Le mattoïde peut nous donner l'illusion de la grandeur : mais pour expliquer un semblable mensonge, il est inutile de recourir au génie. Les causes sociales suffisent à expliquer l'erreur de la foule trompée par l'exaltation du mattoïde. M. Lombroso nous montre d'une manière décisive comment l'aspect étrange du mattoïde peut seul masquer sa faiblesse intime. Le mattoïde est porté au premier rang par des forces sociales. Des hommes ignorants, esclaves de la sensation présente, peuvent voir un héros dans un fou vulgaire; ils peuvent mettre un malade à leur tête et parfois même l'adorer. Mais le prestige du mattoïde tient uniquement à la faiblesse de ses victimes. Le génie peut avoir ses charlatans qui s'élèvent à la faveur du milieu environnant, comme le grand homme lui-même peut s'abaisser par la même cause. Le mattoïde est un faux homme de génie qui est souvent plus près de la foule que le grand homme et qui sait mieux tirer parti des circonstances. Mais dans le mattoïde, ce que la foule adore, c'est elle-même, c'est sa propre médiocrité. L'humanité élève un autel à l'erreur du moment, au préjugé dominant. Entre toutes les idoles, l'homme adorera toujours celles qui symboliseront ses propres défauts et jusqu'à ses secrètes ignominies. Mais la foule n'a qu'un pouvoir : se tromper.

Il ne lui appartient point de transformer la médiocrité en grandeur. Le mattoïde n'est que le fantôme du génie.

De même, il n'est point vraisemblable que la folie se transforme spontanément en génie. Les pauvres produits de l'excitation morbide différeront toujours des chefs-d'œuvre de génie. La folie peut, en exaltant le talent déjà réel, lui communiquer une couleur et une intensité nouvelles. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Souvent même elle abolit les facultés antérieures. Si l'on examine le fou ordinaire, on voit que la plupart des caractères qui apparaissent dans ces ébauches où sa manie cherche à s'apaiser, tiennent à la folie elle-même. Il n'est point nécessaire d'invoquer le génie pour expliquer la bizarrerie, l'inutilité, l'absurdité que présentent ces infortunés essais. D'autres caractères très délicatement analysés par M. Lombroso, au lieu de nous mettre en présence du génie, évoquent soudain en nous l'image inattendue de l'enfant et du sauvage. Comme le sauvage, le fou est, dans ses dessins, épris du détail inutile et même absurde : il aime, comme le sauvage, les symboles où se satisfait mieux une pensée affaiblie ou naissante; de même aussi, il s'acharne à reproduire avec une monotonie désespérée les mêmes détails dont il a été frappé naguère et qu'il est impuissant à chasser de son imagination. — D'autre part, il nous rappelle souvent par la naïveté de l'exécution, par la pauvreté de l'invention, les produits de l'art enfantin. Comme l'enfant, le peintre aliéné oublie dans ses dessins toute loi de perspective et de proportion [1]. Mais il serait trop cruel de sourire de telles maladresses qui marquent une irrémédiable et navrante décadence. Même la poésie de l'aliéné, quand elle n'est pas envahie par les images bizarres de son rêve, nous frappe par une ingénuité, une candeur tristement enfantines. — Pour expliquer des analogies si curieuses entre des êtres si différents, M. Lombroso invoque l'atavisme. En effet, il est permis de dire que le fou, le sauvage et l'enfant, peut-être même le criminel se trouvent tous au point duquel s'éloigne lentement l'humanité. Quelques efforts que l'hérédité nous épargne, l'enfant doit lui-même gravir la pente qui a été suivie par l'espèce entière et que vient de redescendre si douloureusement l'aliéné.

Tous ces fantômes suscités par la folie doivent aussi peu nous étonner que ces créations étranges du rêve où chacun de nous est pour un moment transformé en halluciné et même en aliéné. « Un rêve mis en action nous semblerait entièrement semblable à la folie [2]. » Dans le rêve comme dans la folie, les éléments si instables et si péniblement conquis de la personnalité [3] se dissocient et échappent à notre direction. Parfois aussi, nous les voyons se combiner dans des synthèses imprévues et originales, qui rivalisent avec les plus merveilleux produits d'une inspiration vraiment artistique. C'est que sans doute les éléments multiples par lesquels est constituée notre complexe individualité ont

1. B. Pérez, *l'Art chez l'enfant* (*Revue philosophique*).
2. Maudsley, *la Pathologie de l'esprit.*
3. Ribot, *les Maladies de la personnalité.*

une vitalité intime qui s'agrandit par la liberté. Ils s'unissent alors d'eux-mêmes, s'arrangent suivant cette mystérieuse loi du rythme universel à laquelle aucun atome n'échappe et de laquelle vient toute harmonie. Alors se produisent « ces merveilles des songes » qui avaient déjà frappé le profond esprit de Leibniz et qui lui faisaient dire que dans le rêve « nous inventons sans peine, et sans même en avoir la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille [1] ». La folie peut donner naissance à des combinaisons analogues. Le fou livré au désordre de ses impressions peut, sans le savoir, créer à nouveau un art ingénu, devenir éloquent de cette éloquence du corps parlant au corps et découvrir une poésie étrange et naïve où se traduit spontanément la sensation dominante. Mais alors même, et malgré toutes les apparences, il faudra séparer ces créations fortuites où d'elle-même la nature « travaille à la beauté » des œuvres où le génie met sa marque et dans lesquelles s'attestent la conscience et la volonté.

Le résultat le plus considérable qui se dégage de la belle étude de M. Lombroso, c'est que le problème du génie est enfin entré dans une nouvelle voie. Jusqu'ici une importance trop grande a été attribuée à certains caractères qui désormais nous apparaîtront comme extérieurs. L'essence intime du génie ne doit point être cherchée dans l'originalité qu'il est souvent malaisé de séparer de la bizarrerie et qui tient moins au génie lui-même qu'aux circonstances au sein desquelles il se manifeste. Portée à l'extrême, l'originalité nuit au génie en l'isolant, en le séparant trop de ses semblables. Le vrai génie doit s'unir puissamment à l'humanité, et pour cela ne point trop différer d'elle. Il en est de même de l'exaltation où l'on aime à voir se révéler la nature dernière du génie. Il est vrai que « l'inspiration, l'enthousiasme sont bien de l'essence de la création et que, comme nous pouvons être hors de nous en tombant par maladie ou par passion brutale au-dessous de nous-mêmes, nous pouvons être portés au-dessus de nous par l'inspiration [2] ». Mais en lui-même, l'enthousiasme est un phénomène superficiel qui peut accompagner tout état de conscience, exalter l'âme d'un Corneille et le cerveau stérile d'un Chapelain. L'enthousiasme accompagne le génie, mais ne nous en livre point le secret.

Enfin il serait injuste d'attribuer les miracles du génie à une puissance étrangère à l'être où elle s'exerce et où elle est en quelque sorte descendue : ce n'est pas l'inconscience qui est le caractère essentiel de l'inspiration. Il se peut que tout sorte de l'inconscient. Mais la supériorité de l'homme de génie ne doit point être rattachée au hasard. Comme on l'a bien dit, « ce n'est point là une supériorité accidentelle, subite, explicable seulement par une inspiration divine et momentanée dans un

1. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*.
2. Ravaisson, *la Philosophie en France au XIX[e] siècle*.

esprit borné [1] ». La méditation et l'effort ont accompagné toutes les grandes découvertes. Sans doute, par sa spontanéité, le génie se dérobe au travail obstiné des esprits médiocres : il peut se refuser à la longue patience du talent même avec lequel Voltaire voulait le confondre [2]. Mais il n'est pas non plus un instinct. Au contraire, dès sa naissance, le génie manifeste une raison supérieure et répand sur toutes choses un éclat imprévu. Le génie, c'est l'esprit de lumière. Toute âme, disait Leibniz, voit l'infini, mais confusément. L'homme de génie est celui qui a pu dissiper la confusion qui voile à nos yeux la réalité, qui a élargi sa sphère intérieure jusqu'à permettre à son esprit d'embrasser l'infini. C'est le « Voyant » [3]. Parfois il peut être lui-même aveuglé par la clarté excessive de sa propre vision. Mais le génie lui-même s'accompagne de splendeur. « Le soleil illumine les collines quand il est encore au-dessous de l'horizon [4]. » Les hommes où l'humanité voit « sa propre image glorifiée » ont été les premiers portés jusqu'aux hauts sommets et, les premiers, ils ont été éblouis des rayons qui luiront plus tard sur la plaine. Le génie véritablement humain est inséparable de la conscience et de la pensée.

FR. COLONNA D'ISTRIA.

1. Colsenet, *la Vie inconsciente de l'esprit*.
2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article GÉNIE.
3. Carlyle, *les Héros et le Culte de l'antiquité dans l'histoire*.
4. Macaulay, *Mélanges*.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Gourd. Le Phénomène. *Esquisse de philosophie générale.* Paris, F. Alcan, 1888.

I. — Ce livre est d'un métaphysicien qui, se défiant des incertitudes de la métaphysique, s'est promis de ne dépasser point les bornes de la « philosophie générale ». A ses yeux la métaphysique doit être autre chose « qu'une doublure de la philosophie générale » ; elle admet des catégories supérieures à celles de la pensée scientifique, un « hors conscience », au seuil duquel la philosophie générale trouve sa limite. Celle-ci a pour objet les dernières différences irréductibles; celle-là serait-elle la science de l'absolu, de la substance « ultra-phénoménale »? Non : si la science n'épuise pas la croyance du savant lui-même et si hors le phénomène il ne connaît rien, il affirme sans hésiter qu'il y a autre chose. Peut-il penser cette autre chose? Sommes-nous réduits à l'affirmation d'un hors conscience réfractaire à tout essai de détermination, même conjecturale? « La situation la plus difficile à maintenir n'est pas celle du métaphysicien; c'est celle de l'homme de science qui veut rester strictement homme de science. Tout le monde est métaphysicien, constamment métaphysicien, on ne doit faire exception pour personne, pas même pour ceux qui, dans leur système, se sont rigoureusement interdit de l'être. » Au delà de la science s'ouvrent des perspectives ultra-scientifiques; dès lors, non seulement on peut dire qu'au delà de la philosophie générale s'étend un ordre nouveau de recherches; cet ordre nous est impénétrable et cependant, nous avons beau faire, nous commettons, malgré nous, le sacrilège d'y pénétrer. Mais l'homme ne pouvant sortir de la conscience, comment se représentera-t-il ce qui la dépasse? en fonction de ce qui s'y trouve contenu. » La métaphysique *doit être* autre chose qu'une doublure de la philosophie générale; pour nous à peine *peut-elle* être autre chose. Notre interprétation va peut-être plus loin que la pensée de M. Gourd, j'entends sa pensée explicite; quant à sa pensée implicite, nous croyons ne la point trahir; car s'il distingue entre la philosophie générale et la métaphysique, il ne veut point d'une distinction radicale qui fermerait aux catégories de la science l'accès dans le monde métaphysique. Chez Kant, le noumène est l'antithèse du phénomène; chez M. Gourd, le noumène n'a point de place et il n'est aucun monde de choses en soi que l'on puisse superposer au monde de l'expérience.

Or, du moment où l'on peut, sur le domaine métaphysique, transporter certaines de nos catégories, entre le métaphysicien qui saurait la métaphysique, au cas où par hypothèse un tel être se rencontrerait quelque part, et le simple philosophe, la différence serait du plus au moins : celui-ci penserait avec moins de catégories que celui-là et le métaphysicien en apprendrait beaucoup au philosophe, mais celui-ci n'en aurait rien à désapprendre. Selon Kant, il faut bien le dire, la science expérimentale a pour objet ce qui n'est point, ce qui a l'air d'être, une série régulière de songes bien liés; le monde intelligible est juste le contre-pied du monde de l'intelligence; selon M. Gourd, il n'en est que le prolongement.

De là vient que la philosophie générale et la métaphysique peuvent être rapprochées l'une de l'autre, et que s'il n'y a point, au regard de l'une, de substances ultra-phénoménales, au regard de l'autre, il ne saurait, non plus, y en avoir; que si l'unité irréductible, en ce monde, nous échappe, le métaphysicien se trompe en se flattant de la saisir dans une autre région. Le monisme et le panthéisme, faux au point de vue de la philosophie générale, restent faux au point de vue de la métaphysique, et si le matérialisme ainsi que le « spiritualisme exclusif » ne trouvent point grâce devant la première, la seconde aussi doit les éliminer; enfin, une philosophie générale dualiste ou pluraliste ne saurait attendre de la métaphysique la réduction à l'unité de cette pluralité irréductible..... Si nous avons bien compris M. Gourd, il ne donne point à ses recherches le nom de « métaphysique », parce qu'il sait ou qu'il croit la réalité plus riche que la pensée, parce que la métaphysique lui semble l'équivalent d'une omniscience en abrégé, parce que, ou cette omniscience n'est pas, ou elle n'omet, dans son programme des principes cosmiques, aucun principe essentiel et que l'auteur n'ose se prétendre assuré de ne rien omettre; se souvenant de Pythagore, qui au mot de sagesse substitua le mot *philosophie*, M. Gourd remplace *Métaphysique* par *Philosophie générale*. Il a conscience des bornes du savoir et se promet de ne les jamais franchir sans s'aviser du moment précis où il s'aventurera sur le terrain des songes; d'autre part, il se dit incapable de songer autrement qu'à l'aide du souvenir et de se figurer l'autre monde absolument différent de celui-ci. Ses rêves reproduiraient, à peu de chose près, ses perceptions de la veille. A quel signe infaillible distinguera-t-il donc celle-ci de ceux-là; sa sincérité ne serait-elle jamais surprise? Dans l'impossibilité de pouvoir répondre, il a laissé certains problèmes métaphysiques hors de son champ d'études, et, de l'origine non plus que de la fin des choses, il ne s'est soucié de traiter.

Cette « philosophie générale », puisqu'il faut l'appeler par son nom, ne veut être ni moniste ou panthéiste, ni spiritualiste, ni matérialiste; elle avoue à tout le moins ce qu'elle ne veut pas être. Nous sommes avertis des intentions de l'auteur. Reste à savoir si l'auteur s'est tenu parole.

II. — La philosophie qu'on nous promet n'est assurément pas matérialiste; inutile d'insister. Pour être matérialiste, ce n'est point assez de se tenir en garde contre les conclusions des matérialistes, il faut, en outre, se garder de leur méthode, et cela est d'autant plus facile qu'on est d'une nature d'esprit réfractaire aux habitudes d'observation et d'expérimentation externe : plus on aime à manier les concepts, moins on aime à manier les choses et plus on s'éloigne de la direction matérialiste; or, il suffit d'ouvrir le livre de M. Gourd et d'en parcourir un petit nombre de pages pour s'assurer que ce qu'il prend pour les résultats de la science n'a rien de commun avec ce qu'un habitué des laboratoires appellerait de ce nom. Le regard est trop intérieur pour se laisser détourner de la considération des choses du dedans et, comme les conclusions d'un philosophe sont d'ordinaire en rapport avec ses habitudes d'esprit, il n'y a point de chances que de ces conclusions sorte un système aux allures matérialistes.

M. Gourd est-il spiritualiste? A ses yeux il ne l'est pas, et l'on comprend qu'il ne croie point l'être, rien que par le titre seul de son livre : *le Phénomène.* S'il étudie le phénomène c'est qu'il n'admet rien au delà, c'est que pour lui la substance est un être chimérique : il n'est donc pas substantialiste et la plupart des spiritualistes le sont. N'étant pas substantialiste, il est, vraisemblablement aussi, réaliste : car, du moment où il nie la chose en soi, il ne peut voir dans le phénomène une sorte de rideau qui nous la dérobe, ou de voile qui la fasse transparaître. On s'attend donc à lui entendre dire qu'en dehors des phénomènes et des lois rien n'existe ou du moins rien d'assignable. L'impossibilité de savoir ce qui est au delà se confond avec celle de savoir s'il est quelque chose au delà; tout au plus est-on en droit de dire que les choses jusqu'où ne peut aller notre regard ressemblent à celles jusqu'où il atteint et que le monde métaphysique est, au sens propre du mot, un monde métempirique, peuplé de phénomènes, que le nom de substance ne convient même pas à Dieu, si Dieu est, même pas aux esprits purs, s'il en est de tels, etc. La thèse fondamentale du criticisme français contemporain et celle de M. Gourd ainsi entendue ne différeraient point essentiellement l'une de l'autre. Et cependant il nous paraît bien qu'elles diffèrent; et si elles diffèrent, comment le phénoménisme de M. Gourd peut-il rester fidèle à son titre, sans aboutir, soit à un illusionnisme assez voisin de celui de Schopenhauer, soit à une sorte de réalisme sans substance ainsi que pourrait être définie chez nous la doctrine de M. Renouvier?

L'objet de la philosophie générale est, nous dit-on, le phénomène et le phénomène habite la conscience. Le monde de la conscience est, nous dit-on encore, celui de la science et de l'expérience entendue largement. Si l'on observe que « l'abstrait est un objet direct de pensée » et que, comme tel, il tombe dans le champ de la conscience empirique, on ne peut mettre en doute que l'expérience ne s'étende bien au delà du concret. Aucune science, d'ailleurs, ne peut être qu'au

moyen de l'abstraction, pas plus la science expérimentale que la science mathématique : celle-ci, à son tour, ne naît-elle pas de la considération des limites des objets et de l'abstrait de ces limites combinée avec l'abstrait de perfection? » Le phénomène s'étend, par suite, au delà de ce qui est vérifiable, mais « le vérifiable ne se trouve que dans le monde du phénomène ». En outre, « ce n'est pas seulement le vérifiable, c'est aussi l'intellectuel, dont la science doit réclamer la possession exclusive. L'invérifiable c'est l'impensable, parce que l'impensable, comme l'invérifiable, c'est l'ultra-phénoménal [1]. Entre le sujet pensant et l'ultra-phénoménal il n'est point de rapport possible. Qui dit rapport dit ressemblance et différence et il ne saurait en être question dans ce cas. » En vain essayera-t-on d'attribuer aux premiers principes une portée dépassant la sphère des phénomènes : mais quand on dit, par exemple, qu'une substance est supposée par un phénomène on n'entend nullement mettre en opposition le τό ὄν et le τὸ φαινόμενον : quand on dit que l'exercice de la pensée implique une forme et une matière, ni cette forme, ni cette matière, on ne les va chercher hors de l'expérience. « Quand nous croyons poser un terme ultra-phénoménal, nous ne le faisons pas en réalité, car il faudrait pour cela passer par-dessus les conditions fondamentales de l'intelligence; quand nous croyons sortir du phénomène, nous n'aboutissons qu'à un rapport avec un nouveau phénomène déclaré le substitut d'une autre chose inconnue; quand nous croyons penser à cette autre chose, nous ne réussissons qu'à établir un nouveau substitut, et ainsi de suite, sans arriver jamais à la chose elle-même... Il est bon cependant qu'une influence ultra-intellectuelle nous pousse à franchir l'abîme, et ensuite nous fasse croire que nous l'avons franchi. Et nous le faisons universellement dans l'irréflexion de la pensée vulgaire, et nous ne pouvons ne pas le faire, malgré la découverte répétée de l'illusion. Pourquoi? Avant tout, parce que la vie pratique le réclame; songez qu'il y va de l'affirmation de corps et d'esprits indépendants de notre conscience. » Ainsi, il y aurait deux hors conscience; le « hors conscience » physique, si l'on peut dire, à savoir nos semblables, les animaux, les choses, et « le hors conscience » métaphysique. La science et par suite la philosophie générale nous laisseraient au seuil de ces deux mondes. Au point où nous en sommes, le langage reste encore celui des criticistes, aux yeux de qui l'affirmation du monde externe et des esprits semblables aux nôtres est objet de croyance, non de science, aux yeux de qui « l'apparence, comme le dit excellemment M. Gourd, se confond avec la chose apparue ». Mais, tandis que les criticistes français ne séparent pas absolument les deux domaines : celui de la science et celui de la foi,

1. Qui pourrait bien être aussi phénoménal, non en ce sens qu'il tombe actuellement dans le champ de nos consciences, mais en ce sens qu'il pourrait s'y trouver situé, au cas où nous serions appelés à un mode d'existence supérieur à l'existence présente.

M. Gourd les sépare, non seulement en vue de ne pas mêler les questions les unes aux autres, mais de manière à laisser sa philosophie théorique nettement indépendante de sa philosophie pratique. Est-ce là faire acte de criticiste? Oublie-t-on que les conclusions de la première des trois *Critiques* n'ont de sens que mises en regard des conclusions de la seconde, que la *Critique de la raison pratique* est déjà *faite* dans la pensée de Kant au moment où il *rédige* celle de la raison pure, et qu'on s'en aperçoit au chapitre des « Antinomies »? Chez M. Gourd rien de pareil. Sa main gauche ignorera ce qu'a fait sa main droite et rien de ce qu'il pense sur les choses de la morale ne transparait de la partie théorique de son œuvre (car nous espérons qu'il ne nous en a donné qu'une partie).

Le phénomène est le contenu de la conscience et rien de ce qui existe n'est hors de ce contenu; la conscience est dépassée par la croyance, non par la science, et le nom de science convient à la philosophie générale. M. Gourd, après avoir énoncé ses principes, va les justifier par l'analyse de la notion fondamentale dans laquelle toute réalité lui paraît se devoir résoudre. Nous allons donc assister à l'analyse du phénomène.

III. — Le phénomène peut s'envisager à un triple point de vue : on y peut distinguer des *faces*, des *moments*, des *faits*. La philosophie générale vise à la réduction du multiple et, ne pouvant l'achever, s'arrête devant des différences comme devant une ligne de frontière infranchissable. Le différent existe donc au même titre que le ressemblant, et les thèses de Parménide sont inacceptables. L'unité absolue ou réduirait la science à n'être qu'une illusion vaste, ce que rien ne prouve, ou contraindrait la conscience à un véritable suicide, car « non seulement la pensée demande deux termes différents, mais encore elle se présente toujours comme la conscience du différent; l'identique passerait inaperçu. Le *différent* remonte donc, pour le moins, aussi haut que la pensée » et il ne le faut pas confondre avec « l'absolument contradictoire ». Dans la diversité du ressemblant et du différent se trouve une diversité dernière, irréductible.

Cette diversité prise en elle-même, et détachée pour les nécessités de l'analyse des autres abstraits qu'elle domine, marque deux formes de la conscience : pourquoi ne pas dire deux faits? Il faudrait admettre, dans ce cas, « que le ressemblant et le différent fondés l'un et l'autre sur la réalité marquent deux espèces de faits distincts ». Mais cela est inadmissible; le différent et le ressemblant sont unis et en même temps opposés. L'idée de fait, d'ailleurs, s'applique à quelque chose d'accompli, d'achevé, à un tout fermé [1]. Or il n'y a de tout fermé que dans le concret. Donc la diversité et la ressemblance sont des catégories universelles et non des faits. M. Gourd propose de leur donner le nom de

1. P. 154. Dans le cours de notre exposition, nous laisserons désormais tomber les guillemets; nous avertissons seulement le lecteur, qu'en résumant nous *transcrirons* le plus possible.

serait contradictoire, *mais en même temps*; tandis que le libre et le déterminé, s'ils lui conviennent, ne sauraient lui convenir que moyennant une double différence, différence de rapport et différence de durée. Enfin, considérer le libre et le déterminé comme faces du phénomène c'est, ou bien vouer le « phénomène » à la condition inévitable d'un abstrait, ou n'accorder point à la distinction du « libre » et du « déterminé » d'autre valeur que celle d'une distinction abstraite. Le phénomène résulterait-il de la fusion de ces deux éléments? Oui puisque ces deux éléments sont des « faces » et que le propre des deux faces paraît bien être, d'après M. Gourd, de se fondre et de se pénétrer l'une l'autre. Mais, s'il en est ainsi, ce passage nous devient inintelligible. « Dépendance et liberté ne sont pas fixées à l'avance dans leur étendue, mais elles le sont dans leur existence. Nous découvrons comme deux séries parallèles d'éléments, qui sont inséparables en réalité... » Qu'est-ce donc que deux séries parallèles inséparables? Le *parallélisme* n'est-il pas la négation de toute rencontre? — M. Gourd a peut-être voulu dire que des deux séries parallèles l'une est le reflet de l'autre? — Non; il n'a pu le penser, autrement il eût transporté dans le phénomène la distinction introduite par Kant entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible : d'ailleurs, le mot « parallélisme » appliqué à la doctrine de Kant serait singulièrement impropre, et d'une manière générale un reflet n'est point parallèle à ce dont il est le reflet. Alors les éléments libres et les éléments déterminés auront même valeur? Ou le mot parallélisme ne signifie rien ou il signifie cela. Il est vrai qu'un tel mot exclut l'idée de moment, et qu'on ne peut plus dire du « libre » et du « déterminé » qu'ils sont deux moments du phénomène ainsi que nous l'avons proposé tout à l'heure. On n'en reste pas moins dans l'impossiblité de dire qu'ils en sont des *faces*, au même titre que le ressemblant et le différent, que l'instable et le stable, etc.

La diversité du ressemblant et du différent vient de marquer deux faces de l'expérience : d'autres diversités, on a dit lesquelles, se rattachent à celles-là; d'autres diversités restent encore dont on n'a rien dit: celle du physique et du psychique, celles de l'être et du non-être, du simple et du composé, de la quantité et de la qualité. Il se peut que ces dernières soient irréductibles aux précédentes : la diversité du physique et du psychique, par exemple, est autre que celle du ressemblant et du différent. Entre le psychique et le physique tout diffère; et la preuve que tout en eux diffère, c'est qu'aucun attribut ne leur appartient en commun; ils sont donnés dans la conscience, ils sont tous deux objets de représentation : l'idée générale de phénomène les enveloppe, à vrai dire, et les rend, par suite, réductibles à « l'abstrait suprême ». Mais être réductible à l'abstrait suprême, ou, comme dirait un platonicien, ne participer ensemble que d'une seule idée, la plus enveloppante de toutes et, par là même, la plus pauvre, à savoir l'idée d'être, cela équivaut à être irréductible. En effet, partez

de l'abstrait suprême, soit de l'être ou du phénomène, ou de la représentation, descendez jusqu'au premier échelon, vous trouverez le ressemblant et le différent, l'instable, le stable, etc.; descendez toujours, vous n'arriverez jamais au psychique ni au physique. Dans le psychique, vous trouvez du ressemblant et du différent, de l'instable et du stable, etc., dans le physique, de même : mais, tandis que l'instable est une variété de l'*autre* et le stable une variété du même, le psychique et le physique ne sauraient correspondre, l'un, par exemple, au semblable, l'autre au dissemblable. L'opposition du psychique et du physique est hétérogène à celle du différent et du ressemblant; on ne peut donc espérer la rencontrer sur le même échelon. Il faut dès lors faire aboutir à l'abstrait suprême une série d'autres degrés, ou, si l'on nous passe la comparaison, tracer le lit d'un second grand fleuve qui se jettera dans la même mer, mais sans mêler ses eaux à celles du premier.

Le phénomène aura donc ses *moments* comme il a ses *faces*; ses *faces* et ses *moments* resteront irréductibles. Cette seconde « étude » où il est traité des *moments* du phénomène est peut-être la plus approfondie du livre; l'irréductibilité du psychique au physique, l'impossibilité de ramener le psychique au physique par l'insertion d'un intermédiaire, la nécessité que cet intermédiaire soit l'inconscient, la difficulté invincible de distinguer entre l'inconscient et l'extra-psychique, voilà où aboutit une discussion magistralement conduite, semée de vues fortes et pénétrantes, obscure par endroits sans doute, car l'auteur, désireux d'être pressant et ne craignant pas de paraître pressé, escamote çà et là un ou deux développements indispensables; il n'importe, toute cette discussion est à lire et à méditer. Et l'on peut en dire autant des discussions qui suivent; non qu'elles soient toujours pleinement convaincantes, mais elles sont étonnamment suggestives par l'intensité de relief que savent y prendre des faits assurément indiscutables en raison de leur ancienneté, j'allais dire de leur banalité; mais on les dirait presque nouveaux tant M. Gourd excelle à en faire jaillir des conséquences nouvelles. Mentionnons entre autres le chapitre consacré à l'opposition du moi et du non-moi. Le moi y est présenté, non comme une substance distincte des faits qu'elle produit, mais comme un *moment* de la conscience : « Le moi est la conscience considérée sous sa face ressemblante, stable et à son moment psychique. » Le moi n'a donc point d'existence indépendante; il est autre que ses états puisqu'il peut impunément se détacher de telle série d'états et l'envisager objectivement, dans sa matière psychique si l'on peut ainsi parler; il est aussi le même que ses états, puisque le privilège de se détacher de telle série n'implique point celui de se détacher de toute série quelconque, passée ou présente ou fictive. Un moi qui serait absolument distinct de ses états ou de ses actes, serait le moi pur, autrement dit l'idée du moi, il ne serait pas plus le moi de Pierre que le moi de Paul, il serait un « moi » sans personnalité, autrement dit une contradiction. Ainsi avons-nous toujours

pensé pour notre propre compte et c'est vraisemblablement ainsi que pense M. Gourd, autrement il n'aurait pas dit : « Il est permis de considérer le moi comme une sorte de substance ; il suffit de donner à ce dernier mot la signification phénoménale que nous fixerons bientôt. » (P. 343.)

On s'étonne toutefois qu'un philosophe vienne assurer au moi un degré et une qualité d'existence suffisant à l'empêcher d'être submergé par ses phénomènes, que ce philosophe, dans une étude précédente, ait parlé du libre arbitre comme s'il le prenait au sérieux, puisqu'après tout il juge l'ambiguïté des futurs inséparables, et que le même philosophe dans sa revue des fonctions psychiques irréductibles n'admette que deux genres fondamentaux : l'affectif et l'intellectuel. Il faut renter la volonté sous le joug de l'entendement, et cela pour des motifs dont le bien fondé nous échappe. Ceux qui estiment que toute affirmation est une volition subordonnent la première à la seconde. Or M. Gourd paraît admettre que vouloir c'est consentir, qu' « affirmer » c'est « rendre ferme » : en effet d'ailleurs, *affirmer* et *affermir* n'ont, pour s'exprimer en latin, qu'un seul et même mot; il est donc bien près de dire que croire et vouloir sont proches. Pourquoi, s'il le reconnaît, n'aperçoit-il pas la conséquence? Comment lui échappe-t-il que des deux éléments l'intellectuel et le volitionnel, c'est celui-ci qui prime celui-là? — Tout jugement peut n'être pas volontaire, tandis qu'il lui serait impossible de n'être pas intellectuel? — C'est bien en effet sa raison : « Que toute préférence de l'intelligence ne soit pas une préférence de la volonté, c'est indiscutable; que toute préférence de la « volonté ne soit pas une préférence de l'intelligence, c'est incompréhensible. » (P. 268.) On le voit, M. Gourd distingue entre croire et savoir; mais, à ses yeux, la distinction est-elle radicale? Il le pense, il ne le prouve pas. Admettons que ses motifs de le penser soient plausibles, décisifs même, que du moment où il admet des cas de consentement libre, c'est-à-dire des cas intellectuels-volitionnels, il admet implicitement que l'intellectuel seul n'en peut donner raison; dès lors, subordonner le volitionnel à l'intellectuel équivaut à n'en point tenir compte dans sa classification psychologique, à faire comme s'il n'était point, bref à le supprimer. En effet, l'absorption de la volonté dans le jugement consomme celle de la liberté apparente dans le déterminisme. Ainsi, les débuts du livre annonçaient une disposition d'esprit favorable au libre arbitre; ces dispositions n'ont pas duré.

Aussi bien, la doctrine de M. Gourd est trop idéaliste pour laisser à l'indétermination réelle du vouloir le moyen de se faire jour. Elle est idéaliste, en effet, puisque la conscience est privée du don de sortir d'elle-même, puisque l'acte de foi qui lui permettrait d'en sortir ne relève point de la philosophie générale : la distinction du moi d'avec le non-moi reste possible, mais dans l'abstrait seulement. Au fond, les phénomènes du monde sont des phénomènes de conscience; tant qu'ils ne sont pas « déconsciencés » (le néologisme est de M. Gourd), ils restent psychi-

ques; d'abord attribués au moi, ils en sont exclus, bien que d'une manière incomplète, puisque l'impossibilité serait absolue d'affirmer le non-mien s'il n'était mien en quelque manière. Dès lors, si rien n'existe hors ma conscience, rien n'existe hors de moi, ni le monde, ni mes semblables. La loi morale elle-même, dont le nom n'est prononcé nulle part, reste en dehors de la conscience : elle est un « hors conscience »; elle ne fait point partie du phénomène. Je ne dis pas que M. Gourd ait tort de la réléguer dans un monde étranger à la sphère de la représentation : cela le regarde et, pour en agir ainsi, il doit vraisemblablement ne manquer point de bonnes raisons : vraisemblablement aussi, ces raisons, l'auteur nous les donnera dans un prochain livre; mais, en attendant de savoir ce que ces raisons valent, nous sommes forcés de reconnaître que l'attitude d'un partisan du libre arbitre lui est à tout le moins difficile. Où seraient ses motifs de croire au libre arbitre? Dans le sens commun? Il ne s'en inquiète guère. Dans la conscience morale? Il n'en dit pas un mot. Mieux valait supprimer carrément cette liberté gênante, deux fois gênante : car elle n'a sa place nulle part, ni dans la série des *faces* du phénomène, on a vu pourquoi tout à l'heure, ni dans la série des *moments* du phénomène, puisque sa réduction ou province de l'intelligence équivaut, selon nous, à une abolition.

Le lecteur l'a deviné; il n'est pas une seule assertion de l'auteur où il n'y ait matière à réflexion; il n'en est pas une où il n'y ait matière à critique : aussi n'attendra-t-on point de nous une discussion complète; une telle discussion exigerait un livre presque aussi gros que celui de M. Gourd. D'un autre côté, résumer le livre sans discuter nous eût été difficile; pour cela, il eût fallu être sûr d'avoir tout compris; or, en ces sortes de questions, on ne comprend jamais bien que ce à quoi l'on adhère, et l'obscurité d'une thèse fait assez souvent partie des raisons qui la rendent inacceptable. Nous avons pleinement conscience de n'avoir qu'imparfaitement saisi la pensée de M. Gourd. Aussi sommes-nous tentés de poser la plume, car plus nous avançons vers les dernières pages plus nos points d'interrogation vont se multipliant. Ainsi, nous ne comprenons pas, mais pas du tout, ce que l'auteur entend sous cette dénomination générale : « les *faits* du phénomène », et quand nous trouvons, sur la liste de ces faits, l'être et le non-être, le continu et le discontinu, la quantité et la qualité, etc., nous comprenons de moins en moins. Est-ce à dire que M. Gourd ait eu tort de faire partir de l'abstrait suprême trois séries de diversités irréductibles? qu'à nos yeux, l'être et le non-être admettent le même genre d'opposition que le psychique et le physique, que le libre et le déterminé, par exemple? Non, mais il s'en faut que cette façon de concevoir et de classer les dernières diversités nous paraisse acceptable. Pourquoi le libre et le déterminé, entre autres, sont-ils distingués du discontinu et du continu? Je n'en vois point la raison. Pourquoi le continu et le discontinu reçoivent-ils le nom de *faits*? Les motifs allégués par M. Gourd nous semblent obscurs et par là même assez peu concluants. Que la quantité et la qua-

lité, à notre avis du moins, restent des catégories, soit; parce qu'elles restent des catégories, je me refuse à y voir des faits. Ici le terme fait serait peut-être d'un emploi légitime, à coup sûr il se justifierait mieux. Enfin, dire de l'être et du non-être qu'ils sont « des faits du phénomène » cela nous dépasse absolument. Si l'être et le non-être sont des contraires, la différence qui les sépare n'est-elle point celle du *fait* au *non-fait*, et alors donner le nom de *fait* au non-être, cela ne revient-il pas à « réaliser » le « néant »? Retenons du livre de M. Gourd, que l'unité cherchée dans les produits de la conscience ne peut être obtenue, qu'il est des diversités irréductibles, que le monisme a contre lui l'expérience et la science. L'idée dont il s'est inspirée est de celles que nous aurions à cœur de soutenir. Nous croyons, comme lui, sinon au pluralisme originel, du moins à l'impuissance de nous élever au-dessus: nous croyons donc à des catégories et nous ajouterions à des catégories irréductibles, si nous ne craignions de faire un pléonasme. Il serait peut-être présomptueux d'ajouter que nous y croyons plus que lui et même que si, comme lui, nous acceptions volontiers l'épithète de phénoméniste nous penserions la mériter mieux que lui. Et cependant ce n'est pas sans inquiétude que nous l'entendons parler « d'abstraits irréductibles entre eux, mais réductibles à l'abstrait suprême ». Il semble que derrière ces mots se cachent des ambitions monistes; elles ont été déçues sans doute et le livre de M. Gourd nous raconte l'histoire de ces déceptions. Sont-elles découragées pour toujours? Non, puisque l'abstrait suprême demeure, non, puisque le phénomène — nous serions tenté d'écrire : LE PHÉNOMÈNE — subsiste, comme l'océan immense dans les eaux duquel toute diversité vient s'engloutir. L'auteur a rayé le mot substance de son vocabulaire, et il a bien fait, puisqu'il avait préalablement confié au mot phénomène le soin de représenter la substance. M. Gourd est un phénoméniste inconséquent, un demi-pluraliste, il a des pages qu'un criticiste signerait des deux mains, et cependant il n'est pas criticiste. Représenterait-il un type de philosophe irréductible aux types déjà classés? Cela pourrait bien être et cela serait entièrement à l'honneur du jeune successeur d'Amiel à l'université de Genève : car il faudrait en conclure qu'il est, en grande partie du moins, autodidacte, ce que n'est pas nécessairement qui veut s'en donner les allures. C'est donc bien franchement que nous lui souhaitons la bienvenue parmi les nôtres, j'entends parmi ceux dont c'est la méthode d'aller du sujet à l'objet et de vouloir fonder la science sur l'analyse et la classification des concepts. Une telle classification risque de ne jamais s'imposer sans coup férir. Notre discussion en est la preuve: elle est aussi la preuve que le beau livre de M. Gourd méritait d'être discuté. Nous espérons qu'il le sera de nouveau par d'autres, plus longuement et plus profondément, car il en est digne.

LIONEL DAURIAC.

Paul Broca. MÉMOIRES SUR LE CERVEAU DE L'HOMME ET DES PRIMATES. (Paris, Reinwald, 1888.)

Ce volume est le tome V des *Mémoires d'anthropologie* de Broca. Il comprend les travaux qui se rapportent au cerveau réunis et annotés par M. Pozzi. Ce sont donc ceux qui intéressent le plus les lecteurs de cette *Revue* et comme, d'autre part, ces mémoires dont plusieurs constituent les principales œuvres de notre regretté maître, n'ont jamais joui de la grande publicité qui s'octroie bien plus volontiers à tout ouvrage, fût-il la plus vulgaire des compilations, désigné sous le nom de *livre*, on ne trouvera pas le présent compte rendu trop long ni hors de propos. Nous suivrons l'ordre adopté par M. Pozzi et nous insisterons seulement sur les mémoires et les questions particulièrement susceptibles d'intéresser les psychologistes.

I. — *Mémoires sur le siège de la faculté du langage articulé.*

Le 18 avril 1861, Broca communiquait à la Société d'anthropologie un cas de perte de la parole consécutivement à un ramollissement chronique et à la destruction partielle du lobe antérieur gauche du cerveau. Cette communication fut publiée *in extenso* dans les Bulletins de la Société anatomique. Broca y analyse d'abord avec une lucidité remarquable la faculté du langage articulé; il crée le mot *aphémie*. « Ce qui a péri chez les aphémiques, dit-il, ce n'est pas la faculté du langage, ce n'est pas la mémoire des mots, ce n'est pas non plus l'action des nerfs et les muscles de la phonation et de l'articulation, c'est une faculté particulière considérée par M. Bouillaud comme la faculté de coordonner les mouvements propres au langage articulé. » Puis il expose le cas observé par lui.

Un second mémoire est relatif à une nouvelle observation d'aphémie produite par une lésion de la troisième circonvolution frontale. Ici la localisation de la lésion était plus précise et le trouble cérébral mieux circonscrit.

En 1863, Broca communiquait à la Société d'anthropologie plusieurs autres observations analogues faites par lui et par M. Charcot. Il concluait à la localisation des fonctions cérébrales et à celle du langage articulé dans la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche. Il citait entre autres le curieux fait suivant : « Un jour, M. Duchenne (de Boulogne) vient me dire qu'on a observé à l'Hôtel-Dieu, dans le service de M. Trousseau, un fait contraire aux idées que je professe sur le siège du langage articulé. Je me rends à l'hôpital et je constate, en effet, que le lobe pariétal était malade; mais, m'appuyant sur les faits antérieurs, j'annonce, en enfonçant un scalpel dans l'épaisseur de la troisième circonvolution, que là doit se trouver une lésion. Effectivement, la circonvolution était altérée dans ses 3 centimètres postérieurs. »

Plusieurs autres petits mémoires ont trait à divers points de la même question, entre autres à la localisation de la fonction du langage articulé dans la troisième circonvolution frontale droite chez les gauchers.

Dans un exposé de ses travaux scientifiques destiné à appuyer sa candidature à l'Institut pour lequel Dieu, paraît-il, ne l'avait pas fait naître, Broca résume lui-même sa découverte. Il répond à diverses reprises aux objections qui lui sont adressées dans diverses sociétés scientifiques. Dans une communication lue à la Société d'anthropologie, il expose les résultats de ses recherches sur le poids comparé des deux hémisphères cérébraux sur 440 individus morts à l'hospice de Bicêtre et à l'hôpital Saint-Antoine. Ces résultats sont que le poids du cerveau est beaucoup moindre à Bicêtre (vieillards), mais que dans les deux séries, bien que l'hémisphère droit pèse en moyenne un peu plus que le gauche, le lobe frontal gauche l'emporte cependant sur le droit d'une quantité très notable. Broca pensait, sans pouvoir l'affirmer, que ce dernier fait était dû à l'influence du développement supérieur de la troisième circonvolution frontale gauche.

Dans un autre mémoire lu à l'Académie de médecine, Broca discute les assertions relatives à l'inégalité fonctionnelle des deux hémisphères, assertions déduites prématurément de la différence du calibre des deux artères carotides. Il répond ensuite à Bouillaud, qui avait cru devoir attribuer au Dr Dax une partie de la découverte de la localisation du langage articulé. Comme beaucoup de personnes croient encore que la priorité de cette découverte est contestée à Broca en faveur de Dax et de Bouillaud, il n'est pas inutile de reproduire ici les paroles textuelles de ce dernier : « Je suis heureux d'avoir entendu les explications de M. Broca, qui tranchent définitivement à mes yeux la question de priorité. C'est donc à lui que revient tout l'honneur de l'importante découverte du siège de la faculté du langage. »

II. — *Mémoires sur l'anatomie pathologique du cerveau.*

Cette partie de l'ouvrage commence par plusieurs notes : sur une perte de substance du cervelet, sur une perte de substance du cerveau, sur le volume du cerveau, sur les pétrifications de l'encéphale, sur le ramollissement cérébral progressif. Broca rapporte un cas dans lequel il n'existait aucun trouble des fonctions encéphaliques, si ce n'est une altération intellectuelle ; or, à l'autopsie, on trouva seulement une altération de la substance grise des circonvolutions.

Suivent d'autres notes sur les empreintes cérébrales, sur le crâne de Néanderthal, sur l'ossification prématurée des sutures accompagnée d'idiotie; sur l'assassin Lemaire, que Broca considère comme aliéné, sur la déformation toulousaine du crâne. Broca montre que cette déformation, qui consiste dans l'aplatissement de la région frontale et l'allongement consécutif du crâne en arrière, modifie d'une manière très notable le développement des divers lobes du cerveau au détriment du lobe frontal, modification qui peut retentir sur l'intelligence.

Nous trouvons ensuite la description d'un cas de microcéphalie extrême. Broca fait remarquer que la disposition des circonvolutions de ce cerveau ne correspond à aucune phase de l'évolution cérébrale, soit chez l'homme, soit chez les autres animaux.

Parmi les notes qui suivent, il en est une qui contient la description du cerveau d'un ectromélien privé des deux membres supérieurs.

Il existait, sur chaque hémisphère, une atrophie très prononcée de la première portion de la circonvolution frontale ascendante, de la première frontale et enfin du lobule ovalaire. Cette observation est suivie de celle d'un cul-de-jatte qui marchait sur les mains. Chez ce dernier, le tiers supérieur de la circonvolution pariétale ascendante était considérablement aminci, tandis qu'à la même hauteur la circonvolution frontale ascendante était au contraire plus épaisse que de coutume, fait correspondant à la grande activité supplémentaire des membres supérieurs. — Une dernière description est celle du cerveau de l'assassin Prévost, sur lequel Broca constate l'existence de plusieurs dispositions insolites et même très rares.

III. — *Mémoires sur l'anatomie comparée du cerveau.*

Le plus important de ces mémoires et l'un des plus grands titres de gloire de Broca est le mémoire sur le grand lobe limbique et la scissure limbique dans la série des mammifères. De même que Leuret et Gratiolet avaient débrouillé le chaos des circonvolutions chez les primates et montré que le cerveau des singes est une sorte d'ébauche du cerveau humain, Broca rattache, dans cet admirable mémoire, la morphologie du cerveau des primates à celle du cerveau des autres mammifères.

« Ces caractères, conclut-il, sont nombreux et très frappants, mais, lorsqu'on en étudie l'évolution, on voit qu'ils se rattachent tous, directement ou indirectement, à un fait fondamental, peut-être même initial : la prédominance du lobe frontal. Ces caractères, en effet, se divisent en deux séries : les uns se manifestent dans la région du grand lobe limbique, les autres dans la masse circonvolutionnaire ou extra-limbique.

« Ceux-ci sont la conséquence de l'agrandissement du lobe frontal, qui, se développant en longueur, refoule les circonvolutions pariétales et amène la formation du lobe occipital et du lobe temporal et qui, se développant en largeur, emprisonne le lobe de l'insula dans la scissure de Sylvius.

« Ceux-là sont la conséquence de l'atrophie de l'appareil olfactif et sont analogues à ceux qui s'observent chez les cétacés et surtout chez les amphibies; mais, tandis que, dans ce dernier cas, l'atrophie de l'appareil olfactif est due à un mode d'existence qui amène la diminution ou la suppression de la fonction olfactive, elle est due, chez les primates, à une cause toute différente; leur appareil olfactif a perdu son autonomie, il est retombé au même niveau que les organes des autres sens; comme eux il se borne à recevoir et à transmettre des impressions qu'il n'élabore plus. Il n'est plus que l'un des vassaux du cerveau intellectuel, et même le plus humble, car les renseignements qu'il apporte ne valent pas ceux que l'intelligence agrandie sait tirer des autres sens. Les facultés d'observation, d'analyse, d'interprétation se sont développées avec le lobe frontal et ont rendu inutile toute la por-

tion de l'appareil olfactif qui excitait les besoins de la transmission sensorielle. Cet appareil s'est donc atrophié.

« Ce n'est donc pas une simple coïncidence, mais une vraie corrélation qui existe entre l'agrandissement du lobe frontal des primates et l'évolution inverse du grand lobe limbique.

« Il y a, dans le manteau de l'hémisphère, une partie commune à tous les types cérébraux des mammifères : c'est le grand lobe limbique. Peu variable chez les animaux osmatiques gouvernés par l'odorat, il devient, chez les anosmatiques, le siège d'une atrophie qui modifie notablement quelques-uns de ses caractères, mais l'étude de ses connexions permet, d'une part, de retrouver en lui tous les éléments essentiels de sa constitution, de déterminer, d'autre part, les rapports analogiques des circonvolutions qui l'entourent et des scissures qui y aboutissent, et de constater ainsi que tous les types cérébraux, jusques et y compris celui des primates, ne diffèrent les uns des autres que par des caractères d'évolution, c'est-à-dire par la forme et le volume relatif, et non par la nature de leurs parties constituantes. »

Cet admirable mémoire est suivi d'un autre non moins remarquable intitulé : *Recherches sur les centres olfactifs*. Broca y poursuit l'étude précédemment commencée en cherchant à déterminer, à l'aide de l'anatomie comparée, quel est le rôle physiologique de chacune des portions de l'appareil olfactif cérébral.

De même qu'il avait appliqué à l'étude des localisations cérébrales l'anatomie pathologique dans ses travaux sur la localisation du langage articulé, il s'efforce de déduire, des différences anatomiques constatées entre diverses espèces de mammifères et rapprochées des différences physiologiques que présentent ces espèces, la nature des fonctions dévolues à chacune des parties variables du lobe olfactif. Nous ne pouvons nous arrêter davantage sur ces deux œuvres capitales plus importantes encore, à nos yeux, par la voie qui s'y trouve tracée que par les résultats anatomo-physiologiques, si considérables cependant, qu'elles contiennent.

Viennent ensuite plusieurs notes sur diverses questions de détail, puis un mémoire important sur la *topographie cranio-cérébrale*, c'est-à-dire sur les rapports anatomiques du crâne et du cerveau, question dont il serait superflu de montrer l'intérêt au point de vue de la craniologie et des recherches sur les localisations cérébrales.

Plusieurs des notes qui suivent sont consacrées à la description du cerveau chez le gorille et chez le fœtus humain. On trouve ensuite un long et important mémoire *sur la nomenclature cérébrale*, dans lequel Broca cherche à fixer la dénomination des divisions et subdivisions des hémisphères et des anfractuosités de leur surface. Le besoin de ce travail se faisait vivement sentir, mais, bien qu'il ait été fait de main de maître, il n'a pu triompher complètement de la routine et de l'amour-propre auxquels les anatomistes sont sujets comme les autres mortels. — Le dernier mémoire est intitulé : *Description élémentaire des cir-*

onvolutions cérébrales de l'homme d'après le cerveau schématique. e cerveau schématique sur lequel ne figurent que les plis essentiels, st-à-dire fixes, du cerveau humain débarrassés de tous les plis secon-ires qui les compliquent et les masquent plus ou moins, a été modelé r Broca, puis moulé et répandu dans le public. C'est une œuvre qui xigé beaucoup d'expérience et qui rend les plus grands services aux butants dans l'étude de la morphologie cérébrale. Le cerveau sché-tique est décrit par Broca avec une clarté remarquable, mais cette scription malheureusement est restée inachevée.

Le volume dont nous venons d'indiquer le contenu, trop brièvement notre gré, ne renferme pas tous les mémoires de notre regretté aître sur le cerveau. Deux mémoires importants *sur le volume et le ids du cerveau* et *sur le cerveau des primates* ont été reproduits ns d'autres volumes de la collection des *Mémoires d'anthropologie* *Paul Broca.*

L. MANOUVRIER.

G. Hervé. LA CIRCONVOLUTION DE BROCA. (Paris, Lecrosnier, 1888.)

Dans cette excellente monographie, M. G. Hervé expose les diverses questions de morphologie cérébrale que soulève la description de la portion du cerveau à laquelle a été justement attaché le nom de Broca, de son évolution et enfin de ses variations envisagées surtout dans leurs rapports avec la fonction du langage articulé.

L'auteur, après un historique sommaire, décrit cette circonvolution d'après le cerveau humain schématique. Il s'occupe successivement de ses diverses régions et de leurs connexions avec les régions voisines, ainsi que de la délimitation des deux portions connues sous les noms de *cap* et de *pied*, question importante, puisque c'est le pied de la troisième frontale qui paraît être exclusivement le siège de la mémoire motrice des mots. Quant à la portion antérieure de la circonvolution, M. Hervé se range à l'avis suivant lequel elle se prolonge jusqu'à l'extrémité du lobule orbitaire, extrémité à laquelle il propose de donner le nom de *pôle frontal*, car Broca désignait sous le nom de pôles les extrémités terminales des lobes occipital, temporal et de l'insula.

Le deuxième chapitre est une étude de la circonvolution de Broca chez les Primates. Les conclusions, conformes à celles de Chudzinski et de divers autres anatomistes, sont : 1° que le type cérébral primitif des Primates ne présente que deux étages frontaux séparés par le sillon rostral; 2° que l'étage supérieur, en se dédoublant, donne naissance au premier pli frontal, le reste avec tout l'étage inférieur resté indivis devant être assimilé à la 2e frontale de l'homme; 3° que, par suite, il n'existe, ni chez les Cébiens ni chez les Pithéciens, de formation comparable à la circonvolation de Broca.

Passant aux anthropoïdes et se basant sur les nombreuses descrip-

tions publiées antérieusement par Gratiolet, Broca et Rüdinger, ainsi que sur ses propres observations, l'auteur admet que, déjà chez le gibbon, les deux étages frontaux primitifs des singes inférieurs sont chacun dédoublés et que, par conséquent, il existe quatre circonvolutions frontales, celle de Broca étant la quatrième et non la troisième. Mais cette dernière est encore incomplètement séparée de sa voisine et ne commence à apparaître nettement que chez les anthropoïdes, où elle reste cependant rudimentaire.

Le troisième chapitre contient la description des progrès énormes de la circonvolution de Broca dans l'espèce humaine, où elle s'allonge à la fois en s'étendant sur un plus grand espace d'avant en arrière et en se repliant sur elle-même. L'auteur s'occupe aussi du dédoublement de la 2e frontale, que l'on a considéré à tort comme exceptionnel et particulièrement fréquent chez les criminels.

Le chapitre quatrième est un exposé du développement de la circonvolution de Broca chez le fœtus humain. Ce développement ontogénique reproduit les phases du développement dans la série phylogénique. L'auteur signale, dans ce chapitre, un fait qu'il a observé personnellement. On sait que divers anatomistes ont affirmé, après Gratiolet, la précocité du développement de l'hémisphère gauche. Ecker a contesté l'exactitude de cette affirmation et M. Hervé la conteste en ce qui concerne la circonvolution de Broca. Jusqu'à huit mois, il a toujours vu la circonvolution du côté gauche moins avancée que celle du côté droit, excepté une fois.

Dans le cinquième chapitre, M. Hervé étudie les variations de la circonvolution de Broca chez les idiots, les sourds-muets, les races sauvages. Ici se pose d'abord la question préalable et capitale de savoir si l'infériorité du volume ou du plissement de la 3e frontale ou, au contraire, sa supériorité ne peuvent pas être attribuées à une infériorité ou à une supériorité de la masse du corps tout aussi bien qu'à l'état rudimentaire ou perfectionné de la fonction du langage articulé. L'auteur a inséré dans son ouvrage une note inédite de M. Manouvrier dans laquelle ce dernier, anticipant sur un travail en préparation, expose diverses raisons pour lesquelles on doit considérer le développement de la 3e frontale comme jouissant d'une indépendance à peu près complète par rapport à la masse du corps, dans les limites ordinaires de la masse du corps humain. Cela fait, M. Hervé expose que, dans la plupart des cas, on a noté un développement incomplet de la 3e frontale ou de l'insula gauche chez les sourds-muets.

Chez les idiots par insuffisance générale du développement cérébral, on a toujours trouvé un défaut de développement de la circonvolution de Broca et surtout du pied de cette circonvolution.

L'auteur conclut aussi de ses observations jointes aux observations antérieures, que l'imperfection du pied de la circonvolution de Broca et l'état simple, souvent grossier, de cette circonvolution sont de règle dans les races inférieures. Le contraire a lieu sur plusieurs des cer-

veaux d'hommes plus ou moins marquants que l'on a pu examiner, mais avec des exceptions cependant. Déjà Rüdinger, sur quinze hommes distingués, avait trouvé la branche antérieure de Sylvius double sept fois et triple huit fois du côté gauche.

Le mémoire de M. Hervé se termine par plusieurs planches coloriées qui montrent très bien les variations exposées dans cette très intéressante monographie.

L. M.

Nourrisson. DÉFENSE DE PASCAL. 1 vol. in-12, Paris, Perrin, 1888.

M. Nourrisson avait publié en 1885 sur *Pascal physicien et philosophe* un volume qu'il réimprime aujourd'hui. Il répond en même temps à certaines critiques dans une brochure de 128 pages, intitulée *Défense de Pascal.* Quelques mots d'abord sur les *Provinciales,* pour lesquelles M. N. se montre assez sévère. Où a-t-il vu cependant que Pascal avait « remué comme à plaisir et étalé en plein soleil les boues fétides que recèle dans ses bas-fonds la conscience humaine »? (p. 9) Pascal, au contraire, est d'une discrétion et d'une décence parfaites dans ses attaques contre les casuistes : il se ferait scrupule d'indiquer les parties obscènes de leurs œuvres; le côté plaisant ou bouffon lui suffit, et, s'il s'indigne parfois, quel honnête homme ne s'indignerait pas à sa place? — M. N. revient ensuite sur les relations de Pascal avec le chevalier de Méré, qu'il avait racontées tout au long dans son premier ouvrage, où il oubliait même un peu son héros pour une autre élève réclamée par Méré, Mme de Maintenon. Il y ajoute quelques pages sur le duc de Roannez, sur Mlle de Roannez, à l'aide des documents révélés à ce propos par M. Gazier. — Puis (et c'est la meilleure partie de la brochure) il démontre que la seconde conversion de Pascal n'est point venue de l'accident du pont de Neuilly, suivi de l'hallucination d'un précipice que le malheureux aurait vu sans cesse à côté de lui, et enfin d'une vision miraculeuse. De ces trois faits, la vision seule est authentique, et on en connaît la date certaine, nuit du 23 novembre 1654. Les deux autres faits, mal établis d'ailleurs, ont été rapprochés après coup du premier, et, pour l'expliquer, on a fixé en octobre 1654 la date de l'accident. Or, la conversion de Pascal était chose accomplie dès le mois de septembre précédent, et depuis plus d'une année elle se préparait dans son âme. On peut en suivre toute l'histoire psychologique grâce aux lettres de sa sœur Jacqueline Pascal. Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal,* avait déjà touché ce point, sur lequel M. N. insiste avec force et triomphe, ce semble, définitivement (p. 55-71).

Il étudie ensuite, trop rapidement, le pessimisme (p. 79-83) et le scepticisme (p. 83-99) de Pascal. Pascal, selon lui, serait plutôt optimiste, et il le prouve par deux ou trois textes bien connus. Il pouvait ajouter cependant que cet optimisme différait fort de celui de Leibniz,

par exemple. Selon ce dernier, la perfection de l'homme consiste dans le développement de sa nature tout entière, pourvu que ses facultés soient subordonnées les unes aux autres suivant leur valeur respective; selon Pascal, certaines parties, les plus hautes de notre nature, doivent seules être développées; il sacrifie résolument le reste et mutilerait volontiers l'homme, pour assurer, pense-t-il, un développement plus libre à ce qui lui paraît digne d'être conservé; pour l'un, tout est bon en nous, bien que non pas également; pour l'autre, il y aurait en nous un côté radicalement mauvais. De plus, le bonheur dont l'homme est capable par ces deux moyens, est-ce sa propre nature qui le lui donne, ou bien une assistance surnaturelle? Leibniz eût été du premier avis, mais Pascal est du second. Seul le chrétien peut être heureux dès cette vie, et, comme on ne saurait être chrétien sans la grâce, le bonheur ne peut venir que de Dieu, qui le distribue suivant son bon plaisir. Toute l'humanité qui ne connaît pas Jésus-Christ, ou qui ne croit pas en lui, demeure par là même vouée en ce monde à une irrémédiable misère. Est-on si loin que M. N. le pense du plus désolant pessimisme? En tout cas, on reste à mille lieues de l'optimisme rationnel et naturel à la fois de Leibniz. — Quant au scepticisme de Pascal (pourquoi ne rien dire à ce sujet d'une thèse récente de M. Droz, *Etude sur le scepticisme de Pascal*, 1886?), M. N. effleure seulement la question. On est un peu surpris de le voir mettre encore au même rang les théorèmes d'Euclide et les démonstrations des métaphysiciens sur l'âme et sur Dieu (p. 93). De nos jours cependant des spiritualistes convaincus n'ont pas fait difficulté d'avouer que celles-ci sont l'objet d'une certitude assez différente, qu'ils appellent certitude morale, croyance, foi, et où le cœur aurait plus de part que l'esprit. Et Pascal lui-même l'avait proclamé. Ne distinguait-il pas trois degrés de certitude ou de connaissance? L'homme qui ne juge que par les sens est déjà certain de ses jugements; mais sa certitude doit céder devant celle du savant qui juge par l'esprit ou par la raison; et la certitude du savant serait inférieure elle-même à une certitude plus haute, qui vient du cœur. Les preuves métaphysiques de Dieu peuvent être vraies pour la raison, mais qu'importe, si elles ne produisent pas encore la foi chrétienne. Ces preuves restent sans valeur aux yeux du croyant, qui croit fort bien sans elles, et qui, avec elles seulement, ne croirait pas de la bonne manière et comme il faut pour son salut.

Enfin M. N. étudie Pascal physicien (p. 99-127). Il abandonne un peu vite, ce semble, à Descartes l'honneur que celui-ci réclame d'avoir imaginé le premier la fameuse expérience du Puy de Dôme, et il fait trop bon marché de l'originalité scientifique de Pascal en cette affaire. M. Havet avait déjà protesté en faveur de Pascal, sans convaincre M. N., qui rappelle néanmoins tout le débat. M. Ravaisson ne l'a pas convaincu davantage. Depuis, la question a été reprise ici même, dans la *Revue philosophique* (déc. 1887 et janv. 1888), et traitée sans parti pris d'aucune sorte, peut-être à la satisfaction des admirateurs de Pascal et:

de ceux de Descartes. On s'est efforcé d'expliquer par la différence de ces deux esprits, l'un plus philosophe, et partant curieux de théories et d'hypothèses, l'autre plutôt savant, c'est-à-dire uniquement soucieux du fait vérifié, le malentendu qui paraît les avoir un moment divisés. On peut regretter que M. N. n'ait pas donné son avis sur cette discussion. Il termine ainsi sa *Défense de Pascal*, comme il avait commencé, c'est-à-dire en ne le défendant pas aussi bien qu'on pouvait le faire. Si Pascal avait besoin d'être défendu, il y avait mieux à dire, ce semble, en faveur des expériences du vide, comme en faveur des *Provinciales*.

C. A.

Adrien Naville. DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES, *étude logique*. (In-8°, 46 p. Genève, Georg, 1888.)

Cette brochure est la reproduction d'un travail publié l'an dernier par la *Critique philosophique*. M. Adrien Naville s'y est proposé de fonder une classification des sciences sur d'autres bases que celles de ses devanciers. Ceux dont il s'éloigne le plus sont Auguste Comte et M. H. Spencer. Selon M. A. N., il y a trois sortes d'objets scientifiques : 1° les faits réels ; 2° les lois ; 3° les règles idéales conçues *a priori* par l'esprit. De là trois sortes de sciences : 1° les diverses sortes d'histoires qui décrivent et racontent les événements réels de la nature organique, inorganique et pensante ; 2° les sciences théorématiques, qui énoncent les conditions nécessaires du possible ; 3° les sciences régulatives, qui énoncent les règles d'après lesquelles doit se conduire l'activité humaine.

Dans la première classe l'auteur range la statistique, l'uranographie, la géodésie, la cristallographie, etc. ; l'astronomie, la géologie, la météorologie, etc. ; la botanique, la zoologie et l'anthropologie physiques ; la zoologie et l'anthropologie psychiques, l'histoire des langues, des actes, des littératures, des sciences, des idées et institutions religieuses, civiles, des mœurs, etc. ; la géographie politique ; la philosophie de l'histoire.

Les sciences de la deuxième classe ont deux caractères : 1° elles sont nécessaires ; 2° elles sont hypothétiques. Elles affirment en effet que dès qu'une cause est posée l'effet suit nécessairement, mais la nécessité de l'effet est toujours subordonnée à la position de la cause. L'histoire affirme que dans certains cas constatés la cause et par suite l'effet ont été posés, mais cette affirmation catégorique dérive d'une constatation empirique qu'il est impossible d'expliquer. Aussi M. A. N. soutient-il contre M. H. Spencer qu'on ne peut dire que l'histoire fournisse des lois véritables. L'objection est forte, non seulement contre Spencer, mais contre tout empirisme et contre tout déterminisme. Il est permis d'espérer que M. A. N. la reprendra quelque jour *ex professo*. Elle mérite mieux qu'un accidentel énoncé. Dans ces sciences de

lois, l'auteur range l'arithmologie, la géométrie, la mécanique, la physique, la chimie, la biologie, la psychologie, la psychophysique, la sociologie.

Passant enfin aux sciences qu'il appelle *régulatives*, l'auteur remarque que toute notre activité est ou réceptivité ou productivité, connaissance ou invention. Il existe des règles idéales de l'invention et des règles idéales de la connaissance. Les premières constituent la morale et les théories des actes, les deuxièmes forment la logique. M. A. N. fait résolument dépendre toutes nos pratiques de la morale; toutes, dit-il, ont le bien pour but. Il condamne donc le système de l'art pour l'art. Il soutient aussi que les règles ne sont pas tirées par induction de la pratique, mais qu'on les a posées en vertu d'un discernement primitif et *prioristique* qui a fait distinguer la pratique bonne de la pratique mauvaise. Ainsi M. A. N. se range, comme la plupart des penseurs protestants contemporains, sous le drapeau du criticisme. Il le fait encore quand il essaye de placer la logique sous la dépendance de la morale.

Ce petit travail est fort intéressant et fort net. On reprochera sans doute à M. A. N. de n'avoir pas séparé les mathématiques de la physique, de n'avoir pas su maintenir la distinction des sciences en abstraites, abstraites-concrètes et concrètes; on lui reprochera des rapprochements hasardés et qui ressemblent à des confusions, mais on reconnaitra qu'il a bien fait d'attirer l'attention sur le caractère hypothétique des lois, qu'il a formulé contre l'absorption de toutes les sciences dans les lois déterministes une objection sérieuse qui mérite développement et examen. Que M. A. N. nous permette seulement de l'avertir qu'il n'est pas digne de son talent d'opposer au déterminisme l'argument paresseux (p. 20). Il nous semble aussi qu'un théiste convaincu comme l'est l'auteur ne devrait pas être aussi reconnaissant envers Kant, qui a exclu la théologie des sciences du réel pour la ramener à être une science de l'idéal. M. Renan et M. Vacherot ont plus de raisons que M. Naville de lui être reconnaissants.

G. Fonsegrive.

J.-E. Alaux. Théorie de l'ame humaine. La Psychologie métaphysique. In-8, 47 p. Picard, 1887. — Esquisse d'une philosophie de l'être. In-8, 105 p. F. Alcan, 1888.

La *Revue* a reçu de M. Alaux les deux brochures mentionnées ci-dessus. Elle ne peut guère que les signaler à ses lecteurs et donner acte de leur publication. L'*Esquisse d'une philosophie de l'être* n'est, d'après l'auteur, « qu'un ensemble d'affirmations, mais d'affirmations liées et formant un système, dont l'avantage est à la fois qu'il résume, ou plutôt unit et concilie des systèmes divers, contradictoires en apparence, conciliables sans doute, s'ils ont chacun leur raison d'être et leur par-

de vérité, dans une vérité plus compréhensive, et qu'il semble ouvrir une voie à l'explication du monde, à celle des êtres et de la vie, à celle de l'homme » (p. 7). Ce système, qui est une sorte de spiritualisme chrétien, M. Alaux nous annonce qu'il le développera « en deux ouvrages, dont l'un aura pour titre : *Théorie de l'âme humaine*, l'autre : *Dieu et le monde* ». La première brochure dont nous avons donné le titre contient la première des six études dont doit se composer le premier ouvrage. M. Alaux s'efforce d'y montrer, à l'aide de la seule introspection, que l'âme a une existence réelle, distincte du corps, que, par suite, en face de la psychologie expérimentale, qui n'atteint que des faits de conscience, des phénomènes, il y a lieu de constituer une psychologie métaphysique où la conscience parviendrait à découvrir dans l'analyse du moi les lois mêmes de la substance de l'esprit. — En face de ce premier chapitre d'un ouvrage qu'on nous promet pour bientôt et dont le programme est fort intéressant, nous ne pouvons évidemment que nous borner à signaler la position que veut prendre M. Alaux parmi les psychologues contemporains. La critique et, s'il y a lieu, la discussion ne pourront venir que lorsque l'ouvrage sera complet. Nous attendons sa publication avec confiance et sympathie.

G. FONSEGRIVE.

T.-P. Thomson. UN NOUVEAU SYSTÈME SPIRITUALISTE. L'ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE DIEU. In-12, 336 p. Albi, 1887.

Il est sans doute écrit quelque part que la métaphysique est destinée à subir tous les assauts, ceux qui lui viennent de ses adversaires et ceux, bien plus dangereux, qui lui viennent de l'inexpérience de ses amis. Voici M. Thomson qui, s'étant aperçu que la science moderne a définitivement détruit la métaphysique du passé, prétend reconstruire, sous forme de journal, par les fulgurations momentanées de ses réflexions, la métaphysique de l'avenir. Selon lui, l'ancien spiritualisme théiste est mort et bien mort. Le matérialisme a ruiné tous les arguments par où l'on croyait autrefois prouver la spiritualité de l'âme (M. T. ne montre nulle part qu'il connaisse ces arguments); la science contemporaine a aussi chassé du ciel vide l'ancien Dieu réel et absolu (M. T. n'a pas l'air de se douter des premiers éléments de la question); enfin la science démontre que toutes les choses du monde sont dans un progrès, dans une évolution, dans un devenir perpétuels.

Mais M. T. est un cœur sensible. Il pense que l'homme, habitué aux espérances immortelles, accoutumé à croire que le ciel possède un hôte divin, tomberait dans la plus sombre désespérance, s'il ne pouvait remplacer le spiritualisme détruit par un *nouveau spiritualisme*, d'accord, celui-là, avec les données de la science contemporaine. Et pour rendre à l'humanité le hochet métaphysique brisé par la science impitoyable M. T. se met à l'œuvre. Il nous apprend alors que le progrès est illimité,

qu'un bien bel avenir est réservé à nos enfants et que nous devons en être bien aises, que Dieu n'est pas sans doute, mais qu'il est en train de se faire. — La preuve de tout cela? demanderez-vous. Mais c'est de la métaphysique, répondra M. T.; qu'a-t-on besoin de preuves en métaphysique? N'est-il pas entendu que la métaphysique n'est qu'un tissu de rêves et d'hypothèses? N'essayez pas de dire le contraire à M. T.: il vous appellerait homme du passé : il n'a pas lu Aristote, ni Platon, ni Leibniz, mais il *sait* que ces hommes n'étaient et ne pouvaient être que des rêveurs. Il a fait comme eux, et il nous donne ses rêves dans un style convenable, d'ailleurs, et parfois même intéressant, quand il est question d'autre chose que de métaphysique. En deux mots et sans raillerie, ce petit volume est un document qui montre bien l'état d'esprit de beaucoup d'hommes cultivés et non sans valeur, nos contemporains, qui acceptent les yeux fermés tout ce qui leur est donné sous le couvert de la Science, avec le même fétichique respect qu'ont les pèlerins de la Mecque pour le tombeau du Prophète.

G. FONSEGRIVE.

ESSAI DE MÉTAPHYSIQUE. In-12, 76 p. Alger, 1887.

Cette petite brochure sans nom d'auteur nous apprend qu'il y a dans l'homme trois substances : le corps, la sensitive et l'âme. La substance est un mouvement, parce que le mouvement est ce dont l'essence est de produire des phénomènes. — On nous dispensera de nous étendre sur cet *Essai*. L'auteur a cru de bonne foi que la métaphysique était un tissu de rêves et de fantaisies, mêlés de quelques observations et de beaucoup de définitions arbitraires. C'est pour cela sans doute qu'il a donné à sa brochure le titre de *Métaphysique*.

G. F.

Ferdinand Tonnies. GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT. ABHANDLUNG DES COMMUNISMUS UND DES SOCIALISMUS ALS EMPIRISCHER CULTURFORMEN. Leipzig, 1887. XXX-294.

Quoique cet ouvrage soit avant tout une étude de science sociale, des vues de nature très diverse y sont intimement mêlées. En même temps que toute une sociologie on y trouvera toute une philosophie et toute une psychologie. Schopenhauer, Karl Marx, Kant, Sumner Maine, les évolutionnistes inspirent tour à tour ou simultanément l'auteur. Une synthèse aussi éclectique rend naturellement très laborieuse la lecture de ce livre, et c'est dommage ; car on y trouve des idées intéressantes que nous allons essayer de démêler. Nous laisserons de côté tout ce qui a trait à la philosophie générale, pour dégager ce qui intéresse particulièrement le sociologiste.

Comme l'indique le titre, l'auteur s'est proposé d'analyser deux concepts, celui de la *Gemeinschaft* et celui de la *Gesellschaft*. Ce sont les deux modes de groupement que l'on observe chez les hommes, les deux formes de la vie sociale. Caractériser chacune d'elles et déterminer leurs rapports, tel est l'objet de cette étude.

La *Gemeinschaft*, c'est la communauté. Ce qui la constitue, c'est une unité absolue qui exclut la distinction des parties. Un groupe qui mérite ce nom n'est pas une collection même organisée d'individus différents en relation les uns avec les autres; c'est une masse indistincte et compacte qui n'est capable que de mouvements d'ensemble, que ceux-ci soient dirigés par la masse elle-même ou par un de ses éléments chargé de la représenter. C'est un agrégat de consciences si fortement agglutinées qu'aucune ne peut se mouvoir indépendamment des autres. C'est en un mot la communauté ou, si l'on veut, le communisme porté à son plus haut point de perfection. Le tout seul existe; seul il a une sphère d'action qui lui soit propre. Les parties n'en ont pas.

Ce qui tient les individus unis et confondus dans ce cas, c'est ce que l'auteur appelle *Verständniss* (consensus). C'est l'accord silencieux et spontané de plusieurs consciences qui sentent et pensent de même, qui sont ouvertes les unes aux autres, qui éprouvent en commun toutes leurs impressions, leurs joies comme leurs douleurs, qui, en un mot, vibrent à l'unisson. Cette harmonie ne se produit pas à la suite d'une entente préalable, d'un contrat antérieurement débattu et portant sur des points déterminés. Mais elle est un produit nécessaire de la nature des choses, de l'état des esprits. Quand les conditions sont favorables et que le germe d'où elle naît est donné, elle croît et se développe par une sorte de végétation spontanée (p. 26).

Pour que les consciences soient à ce point confondues, pour qu'elles participent ainsi à la vie les unes des autres, il faut qu'elles soient de même nature, ou qu'il y ait du moins entre elles de grandes ressemblances, et voilà pourquoi la communauté du sang est la source par excellence de toute espèce de communauté. En d'autres termes, le type le plus parfait de l'espèce de groupe que nous sommes en train d'analyser c'est la famille et la famille en est en même temps le germe. C'est d'elle qu'est née toute espèce de communauté, et puisqu'elle a sa source dans la constitution physiologique de l'homme, il en est de même de la *Gemeinschaft*. Celle-ci est donc d'origine absolument naturelle, c'est un groupement organique et, comme on le verra, c'est par ce caractère qu'elle se distingue essentiellement de la *Gesellschaft*.

Si la famille est la forme la plus parfaite de la *Gemeinschaft*, ce n'en est pas la seule. D'ailleurs la famille recèle déjà en elle-même des propriétés, des éléments et des modes de combinaison divers, qui donnent naissance par la suite à une certaine diversité de groupements. La ressemblance organique n'est pas le seul lien qui rattache les uns aux autres les membres de la famille. Elle fait même complètement défaut, au moins en général, entre les époux; elle n'existe pas toujours

entre frères et sœurs. Ce qui assure la cohésion de la société domestique, outre la consanguinité, c'est le fait de vivre ensemble, les uns près des autres, sur un même espace; c'est aussi la communauté des souvenirs, suite nécessaire d'une existence commune. Ces deux liens sociaux peuvent se développer alors que le premier s'est affaibli et se substituer à lui. Dans ce cas, chacun d'eux donne naissance à une espèce particulière de *Gemeinschaft*. Il arrive par exemple que, par le seul fait du voisinage et des relations qui en dérivent, des familles jusque-là indépendantes s'agrègent fortement ensemble : alors on voit se produire ce que Sumner Maine a appelé la communauté de village. Quoique cette sorte de communauté soit plus pleinement réalisée dans le village qu'ailleurs, c'est encore elle qu'on retrouve dans la cité; mais à condition que la cité ne dépasse pas certaines dimensions et ne devienne pas la grande ville de nos jours. Quant à la communauté des souvenirs et des occupations, c'est elle qui donne naissance aux confréries, aux corporations politiques, économiques ou religieuses, où se trouvent réunis tous ceux qui s'adonnent aux mêmes fonctions, ont les mêmes croyances, ressentent les mêmes besoins, etc.

Mais sous ces formes diverses, la *Gemeinschaft* présente toujours les mêmes propriétés générales. Nous avons indiqué les plus essentielles ; d'autres en découlent.

Dans de telles sociétés où les individus ne sont pas distingués les uns des autres, la propriété est naturellement commune. Tout le groupe travaille en commun et jouit en commun (p. 32). Il n'y a même pas propriété au sens moderne du mot, mais possession (*Besitz*) et possession collective. Partant pas d'échange. L'échange entre deux ou plusieurs familles indépendantes se conçoit, il est vrai, sans peine, mais non entre les membres d'une même famille. Les choses possédées en commun ne circulent pas, mais elles restent immuables, attachées au groupe. Aussi la propriété par excellence est-elle alors celle du sol. Les services des particuliers ne sont pas salariés, c'est-à-dire vendus pour un prix débattu. Chacun travaille, non en vue d'une rétribution, mais parce que c'est sa fonction naturelle, et il reçoit en retour une part de jouissance que détermine, non la loi de l'offre et de la demande, mais la tradition, le sentiment du groupe représenté généralement par la volonté du chef.

Puisqu'il n'y a pas d'échange, il ne saurait y avoir de contrat. Le contrat suppose deux individus en présence, dont chacun a sa volonté, ses intérêts, sa sphère d'action, d'une part, et de l'autre un objet qui passe des mains de l'un dans celles de l'autre. Or on vient de voir que ces conditions ne sont pas réalisées dans la pure *Gemeinschaft*. Au sein du groupe il n'y a pas de mouvements, pas de changements dans la distribution des parties, puisqu'il n'y a pour ainsi dire pas de parties. La vie du groupe n'est pas l'œuvre des volontés individuelles, mais elle est tout entière dirigée par les usages, les coutumes, les traditions. Opposant le mot de *status* au mot de contrat et d'une manière

générale à toute relation qui résulte d'une entente, l'auteur se sert de la première expression pour caractériser la *Gemeinschaft*.

Mais nous connaissons un autre mode de groupement : c'est celui que nous pouvons observer dans les grandes villes des grandes sociétés contemporaines. C'est là qu'il faut observer, presque à l'état de pureté, ce que M. Tönnies appelle la *Gesellschaft*.

La *Gesellschaft* implique « un cercle d'hommes qui, comme dans la *Gemeinschaft*, vivent et habitent en paix les uns à côté des autres, mais au lieu d'être essentiellement unis sont au contraire essentiellement séparés, et tandis que dans la *Gemeinschaft* ils restent unis malgré toutes les distinctions, ici ils restent distincts malgré tous les liens. Par conséquent, il ne s'y trouve pas d'activités qui puissent être déduites d'une unité existant *a priori* et nécessairement et qui expriment la volonté et l'esprit de cette unité... Mais chacun est ici pour soi et dans un état d'hostilité vis-à-vis des autres. Les divers champs d'activité et de pouvoir sont fortement déterminés les uns par rapport aux antres, de sorte que chacun interdit aux autres tout contact et toute immixtion... Personne ne fera rien pour autrui à moins que ce ne soit en échange d'un service similaire ou d'une rétribution qu'il juge être l'équivalent de ce qu'il donne... Seule la perspective d'un profit peut l'amener à se défaire d'un bien qu'il possède » (p. 46, 47).

C'est, on le voit, l'antipode de la *Gemeinschaft*. Les consciences, naguère confondues, sont ici différenciées et même opposées les unes aux autres. Tandis que la première forme de société est celle que décrit de préférence un Hegel par exemple, on reconnait dans la seconde la théorie de Bentham. Suivant l'auteur, ces deux types de vie sociale, que l'on oppose sans cesse et que l'on présente comme exclusifs l'un de l'autre ont tous deux existé et se sont successivement développés au cours de l'histoire. Le second est né du premier : la *Gesellschaft* de la *Gemeinschaft*. Comment s'est faite cette filiation ? C'est que la pénétration des consciences que supposait la communauté n'était possible que dans des groupes peu étendus. Car c'est à cette condition seulement qu'on peut se connaître assez intimement. A mesure que les agrégats sociaux sont devenus plus volumineux, la société a pesé moins lourdement sur l'individu. Celui-ci s'est donc trouvé tout naturellement émancipé et c'est de ce spectacle que nous sommes actuellement les témoins. L'émancipation est d'ailleurs progressive ; les débuts en remontent loin derrière nous, et rien ne permet de croire que nous en avons sous les yeux les résultats derniers et définitifs.

Ainsi, tandis que précédemment le tout était donné avant les parties, ce sont maintenant les parties qui sont données avant le tout. Celui-ci n'est formé que par leur juxtaposition. C'est pourquoi, tandis que la composition de la *Gemeinschaft* était organique, celle de la *Gesellschaft* est mécanique. Telle est la différence essentielle d'où dérivent les autres.

Il est d'ailleurs inutile de déduire les principaux caractères de la

Gesellschaft, pour en donner une idée au lecteur. C'est à peu de chose près la société industrielle de Spencer. C'est le règne de l'individualisme au sens où ce mot est généralement entendu. Le régime du *status* est cette fois remplacé par celui des contrats. Puisque les volontés particulières ne sont plus absorbées dans la volonté collective, mais puisqu'elles sont pour ainsi dire campées les unes en face des autres dans la plénitude de leur indépendance, rien ne peut mettre fin à cet état de guerre qu'un traité de paix, signé en connaissance de cause, c'est-à-dire une convention ou contrat. Le droit immanent et inconscient de la *Gemeinschaft* se trouve ainsi remplacé par un droit voulu, contractuel. Aux croyances qui régnaient par la force de la tradition succèdent les opinions librement réfléchies, la science. La propriété s'individualise elle aussi, se mobilise, l'argent apparait. C'est l'ère du commerce, de l'industrie, surtout de la grande industrie, des grandes villes, du libre-échange et du cosmopolitisme. On voit qu'en somme la société que dépeint en ce moment M. Tönnies est la société capitaliste des socialistes ; et de fait, l'auteur emprunte souvent à Karl Marx et à Lassalle les sombres couleurs sous lesquelles il nous la représente.

Comme à eux, une telle société lui parait impossible sans un grand pouvoir de l'État. L'État est nécessaire pour assurer l'exécution des conventions particulières, pour sanctionner ce droit contractuel, pour mettre obstacle à tout ce qui pourrait nuire aux intérêts généraux de la société. Il faut que l'État soit fort pour contenir toutes ces volontés particulières, tous ces intérêts individuels que rien ne relie plus les uns aux autres, toutes ces convoitises déchaînées. On comprend maintenant le sens du sous-titre du livre : *Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirischer Culturformen* (Étude sur le Communisme et le Socialisme considérés comme des formes empiriques (historiques ?) de la civilisation). Le communisme est le régime de la *Gemeinschaft*, comme le socialisme est celui de la *Gesellschaft*. L'un et l'autre ne sont donc pas des conceptions idéologiques, destinées à se réaliser dans l'avenir, mais des faits réels qui se produisent dans l'histoire suivant un ordre déterminé. Comme la *Gesellschaft* nait de la *Gemeinschaft*, le socialisme nait du communisme et le remplace.

Mais, tandis que les socialistes saluent le régime de leur préférence comme le terme idéal du progrès, M. Tönnies n'y voit qu'un moment inévitable de l'évolution sociale, et même l'avant-coureur de la dissolution finale. Il en parle donc sans enthousiasme, mais avec impartialité, comme d'un phénomène naturel et nécessaire. Il est indispensable que l'État se forme et se développe pour que la *Gesellschaft* puisse durer; mais, d'autre part, il ne peut exercer sur les membres de la société qu'une action mécanique, qui ne peut durer indéfiniment. Par une coercition toute artificielle, il peut bien comprimer pour un temps toutes les contradictions internes, tous les déchirements qui travaillent la société, mais tôt ou tard ils finiront par éclater. Il n'a de puis-

ance vraie que dans la mesure où il représente les idées communes, les intérêts communs ; or à mesure que la *Gemeinschaft* regresse, le nombre de ces idées, l'importance de ces intérêts diminuent progressivement. L'état de guerre que la société recèle dans son sein ne peut pas ne pas aboutir un jour ou l'autre, ne pas produire ses conséquences naturelles, à savoir la rupture de tous les liens sociaux, la décomposition du corps social. Ainsi la vie des sociétés comprend deux grandes phases, le communisme et le socialisme, mais ce dernier est le commencement d'une fin plus ou moins prochaine. C'est ainsi qu'est morte la société gréco-romaine, et en ce moment nous voyons de nouveau se dérouler sous nos yeux le même processus.

Telle est la conclusion du livre. La matière qu'il embrasse sous un petit volume est en réalité trop vaste pour qu'il soit possible de discuter à fond les théories de l'auteur. Je veux seulement dégager les points sur lesquels il y aurait lieu de faire porter la discussion.

Comme l'auteur, je crois qu'il y a deux grandes espèces de sociétés et les mots dont il se sert pour les désigner en indiquent assez bien la nature : il est regrettable qu'ils soient intraduisibles. Comme lui j'admets que la *Gemeinschaft* est le fait premier et la *Gesellschaft* la fin dérivée. Enfin j'accepte dans ses lignes générales l'analyse et la description qu'il nous fait de la *Gemeinschaft*.

Mais le point où je me séparerai de lui, c'est sa théorie de la *Gesellschaft*. Si j'ai bien compris sa pensée, la *Gesellschaft* serait caractérisée par un développement progressif de l'individualisme, dont l'action de l'État ne pourrait prévenir que pour un temps et par des procédés artificiels les effets dispersifs. Elle serait essentiellement un agrégat mécanique; tout ce qui y reste encore de vie vraiment collective résulterait non d'une spontanéité interne, mais de l'impulsion tout extérieure de l'État. En un mot, comme je l'ai dit plus haut, c'est la société telle que l'a imaginée Bentham. Or je crois que la vie des grandes agglomérations sociales est tout aussi naturelle que celle des petits agrégats. Elle n'est ni moins organique ni moins interne. En dehors des mouvements purement individuels, il y a dans nos sociétés contemporaines une activité proprement collective qui est tout aussi naturelle que celle des sociétés moins étendues d'autrefois. Elle est autre assurément; elle constitue un type différent, mais entre ces deux espèces d'un même genre, si diverses qu'elles soient, il n'y a pas une différence de nature. Pour le prouver, il faudrait un livre; je ne puis que formuler la proposition. Est-il d'ailleurs vraisemblable que l'évolutien d'un même être, la société, commence par être organique pour aboutir ensuite à un pur mécanisme? Il y a entre ces deux manières d'être une telle solution de continuité qu'on ne conçoit pas comment elles pourraient faire partie d'un même développement. Concilier de cette manière la théorie d'Aristote et celle de Bentham, c'est tout simplement juxtaposer des contraires. Il faut choisir : si la société est un fait de nature à son origine, elle reste telle jusqu'au terme de sa carrière.

Mais en quoi consiste cette vie collective de la *Gesellschaft*. La méthode que suit l'auteur ne lui permettait pas de répondre à la question, car elle est toute idéologique. Dans la seconde partie de son ouvrage surtout M. Tönnies analyse des concepts dont il développe systématiquement le contenu plus qu'il n'observe les faits. Il procède dialectiquement; on retrouve chez lui ces distinctions, ces classifications symétriques de concepts si chères aux logiciens allemands. Le seul moyen d'aboutir eût été de procéder inductivement, c'est-à-dire d'étudier la *Gesellschaft* à travers le droit et les mœurs qui lui sont propres et qui en révèlent la structure. Mais quelles que soient ces réserves, on ne peut pas ne pas reconnaître dans ce livre une véritable force de pensée et une puissance peu commune de construction.

ÉMILE DURKHEIM.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Monatshefte

(Vol. XXI, p. 1, 2 et 3, 4 et 5, 6 et 7, 8, 9 et 10).

G. Hartung. *Hartmann et Lotze, étude métaphysique.* — Hartung défend la métaphysique contre ceux qui, depuis que Lotze a proclamé la métaphysique une poésie réfléchie (*Gedankendichtung*), affirment qu'il est tout à fait indigne de la science de s'occuper de fantaisies.

E. Pfleiderer. *Encore Leibniz et Geulincx.* — Pfleiderer modifie en quelques points les conclusions qu'il a précédemment données sur les rapports de Geulincx et de Leibniz, spécialement en ce qui concerne la célèbre comparaison des horloges, en examinant les plus importantes éditions de l'*Éthique* de Geulincx, celles de 1665, de 1675, de 1683, de 1691, de 1696 et de 1709. Il croit que celui à qui l'hypothèse de Zeller parait historiquement tout à fait correcte et qui s'en contente, pour l'explication de la question si difficile à résoudre de ces rapports, n'a pas à chercher autre chose, mais que celui qui la trouve trop subtile (*fein*) ou offrant encore quelque difficulté, pourra la remplacer par celle qu'il a lui-même émise.

Koppelmann. *La théorie kantienne du jugement analytique.* — On a trouvé que la division des jugements en analytiques et en synthétiques n'est pas aussi claire que le pensait Kant, que cette division n'est pas aussi importante (*Paulsen*, par exemple) qu'il le croyait. Persuadé que le jugement analytique forme le point de départ de la distinction et que, sans une intelligence exacte de la doctrine kantienne du jugement analytique, on ne peut ni apprécier le sens de cette division des jugements ni en comprendre l'importance pour le système kantien, Koppelmann a fait porter ses recherches sur le jugement analytique, en essayant de distinguer les divers points de vue, indiqués chez Kant, de son origine, de son importance pour la pensée, etc.

Il examine d'abord les trois définitions du jugement analytique qu'a données Kant (*Critique*, *Prolégomènes*, *Logique*). Tout en montrant que la manière dont Kant s'est exprimé a pu donner lieu à des interprétations différentes, il pense, en s'appuyant sur de nombreux textes, que les jugements analytiques sont toujours généraux chez Kant et que les jugements individuels sont toujours synthétiques. D'une façon

plus stricte, sont analytiques tous les jugements généraux dont le prédicat est déjà contenu dans les concepts auxquels se rapporte ce qui est dit (*die Aussage*), en entendant par là que le prédicat doit être attaché à un objet, que par suite il peut être subordonné au concept du sujet ou encore que le prédicat appartient à ces attributs qui rendent applicable au particulier (*das Einzelne*) le concept du sujet.

Puis Koppelmann passe à l'origine du jugement analytique, à l'importance des jugements analytiques pour notre pensée, à l'examen des jugements analytiques d'après leur forme logique; aux hésitations que montre Kant dans le choix des exemples qu'il emploie pour distinguer les deux espèces de jugement. Ainsi le jugement, *la substance est permanente*, analytique dans la Critique, est donné comme synthétique dans les Prolégomènes, parce que Kant définit tantôt la substance comme identique au permanent, tantôt uniquement comme sujet, parce que la persistance (*Beharrlichkeit*) est en outre, chez Kant, un vrai Protée, défini de façons différentes dans la première et la seconde édition de la *Critique*. De même le principe de l'unité nécessaire de l'aperception apparaît comme synthétique dans la première, comme analytique dans la seconde, sans que Koppelmann puisse expliquer comment Kant a été amené à déclarer synthétique le premier principe de notre pensée en général.

Ed. de Hartmann. *Philosophie et Christianisme*. — E. de Hartmann se défend contre Schütz. Ce dernier appelle la philosophie de la religion de Hartmann le fruit, *cueilli sans peine et trempé dans la sauce du pessimisme*, de la nouvelle théologie spéculative; condamne, au nom du peuple auquel il appartient, cette tentative comme un travail de *taupe philosophique*, enlevant au peuple la dernière trace d'idéalisme et son dernier appui, blessant de la façon la plus grossière les sentiments des délicats et des hommes ordinaires; oppose à cette philosophie sans Dieu la piété de Schopenhauer, *le plus chrétien de tous les philosophes* des temps modernes.

Th. Lipps. *Sur l'espace de la perception visuelle*. — Les faits dont Lipps cherche l'explication se ramènent à deux qu'on peut formuler ainsi : 1° la distance perçue de deux points appartenant au champ de vision d'un moment croît et décroît avec la distance réelle des points correspondants de l'image à l'intérieur de la rétine; 2° deux points du champ de vision sont perçus à la même distance l'un de l'autre, si les points correspondants de l'image sont sur la rétine également éloignés l'un de l'autre, ou les objets sont vus d'une grandeur relative à la partie de la rétine sur laquelle ils peuvent se représenter en image (*abbilden*). Le premier de ces deux faits s'explique, selon Lipps, parce que les points plus voisins de la rétine sont touchés souvent par des excitations objectivement semblables, tandis que les points plus éloignés le sont souvent par des excitations objectivement différentes. De la ressemblance ou de la différence qualitative, correspondant à la ressemblance

à la différence objective de ces excitations, des impressions ou nsations qui en dépendent, résultent, dans la suite du temps, des rdinations constantes des points rétiniens plus voisins, des séparans constantes des points plus éloignés. Quant au second fait, il xplique si l'on tient compte en outre de cette circonstance que, en néral, des points également éloignés de la rétine sont souvent touchés des excitations objectivement semblables, et parfois par des excitions objectivement différentes. Pour prouver ces affirmations, Lipps t du concept des signes locaux. Nous sommes forcés de localiser une pression par le lieu réel de l'objet, dont part l'impression. Mais nous pouvons être forcés à quelque chose par aucune propriété des ets, si elle n'est pas présente pour nous ou si elle ne se fait remarer en aucune manière. Il faut donc que, dans toute impression, le u réel de l'objet se révèle à nous, c'est-à-dire à l'œil et par l'œil 'organe percevant ou à l'âme. Mais c'est uniquement par l'intermé-iire des points rétiniens que le lieu peut se révéler à nous. Un point jectif se représente d'après son lieu sur telle ou telle place de la ine. C'est seulement si la place de la rétine sur laquelle se produit e impression, confère à cette impression, directement ou indirecte-nt, quelque propriété qui la distingue des impressions des autres nts rétiniens, qu'on peut comprendre la production de la localisa-n avec nécessité objective. Cette propriété est le signe local de npression dépendant du point rétinien ou plus brièvement le signe al du point rétinien.

Mais on peut comprendre de deux façons les signes locaux. Ou ils ttachent, originairement et immédiatement, aux impressions des férents endroits de la rétine, soit qu'ils aient pour fondement une nstitution chimique différente des points rétiniens, soit qu'il faille mettre une distribution périphérique différente des nerfs, ou enfin ne différence dans leur cours central. Ou bien ils consistent en elques éléments qui ont pris naissance par l'emploi des yeux et se nt associés aux impressions.

Contre la théorie génétique, Lipps dirige un certain nombre d'arguments qui la lui font trouver tout à fait impossible. 1° Nous cherchons transporter les impressions des objets sur la partie jaune, parce que ous acquérons ainsi des images plus claires et saisies avec une plus rande précision. Mais ce résultat suppose déjà la localisation achevée *ertige*). 2° On peut demander s'il y a une raison réelle d'admettre ne excitabilité différente pour les diverses parties de la rétine, comme supposerait la théorie. 3° La représentation de mouvement dépenant d'une impression particulière ne pourrait se rattacher spécialeent qu'à une impression relativement énergique, rendue dominante en ison de son énergie, et elle s'y rattacherait d'autant plus sûrement ue les impressions seraient plus énergiques. Au contraire, si une npression particulière rentrait dans une impression générale (*Gesamm-eindruck*) il n'y aurait aucune raison de la conduire sur le milieu de

la rétine, et en outre le mouvement, si malgré tout il se produisait, devrait s'unir avec les autres impressions particulières qui se détacheraient, plutôt qu'avec elle. 4° Autre argument plus puissant, dirigé immédiatement contre la capacité d'effectuer des représentations de mouvement (*gegen die Leistungsfähigkeit der Bewegungsvorstellungen*) : si à une impression générale, dans laquelle dominent en même temps plusieurs impressions particulières, s'attachent les représentations de mouvement qui dépendent de celles-ci, l'impression générale devrait se différencier en impressions partielles, avec lesquelles alors les représentations de mouvement pourraient spécialement s'unir. C'est demander à celles-ci ce qu'elles ne peuvent exécuter. Et en outre si nous admettons que, selon une différenciation posée de cette manière, les représentations de mouvement soient liées exclusivement à toutes les impressions particulières dont elles dépendent, ces représentations devraient paraitre, en raison du mode de leur union avec les impressions, un moyen peu approprié d'assurer aux impressions particulières leurs places différentes dans le champ de vision, ou de les localiser. 5° Pour montrer le défaut de solidité de la théorie du mouvement, il suffit de remarquer qu'il y a des parties de la rétine qui se trouvent trop loin sur le côté pour que nous puissions transformer leurs impressions, par de simples mouvements des yeux, en impressions de la tache jaune. 6° La représentation des différences de l'espace et des directions doit tirer son origine du mouvement. Il faudrait donc que, par un mouvement des yeux, un point de la rétine décrivit réellement tel ou tel chemin ou que toute la pupille tournât autour de tel ou tel coin (*Winkel*). Mais ce qui est réel, ce sont certains états de sensation déterminés intensivement et qualitativement, qui ne peuvent se rapporter à un espace mesuré que lorsque, l'intuition de l'espace ayant été formée, cet état qualitatif de sensation s'est associé à telle ou telle représentation de l'espace, etc.

Puis, après avoir rappelé les théories nativistiques de Lotze et de Wundt, Lipps donne sa propre théorie de la localisation et des signes locaux qui lui paraît la seule possible, celle que tout concourt à établir et que rien ne contredit.

Borelius. *La philosophie de Boström et sa propre dissolution.* — Borelius annonce deux volumes des écrits de Boström et examine un certain nombre des travaux de ses disciples et de ses adversaires. Son article contient des renseignements intéressants sur une philosophie qui a eu et qui a encore du succès en Suède.

E. Wille. *La doctrine erronée de Wundt sur le concept de l'âme chez Hume et Kant.* — Wille avait combattu Wundt qui, distinguant deux grandes hypothèses sur le concept de l'âme, l'une admettant sa substantialité, l'autre son actualité, avait vu dans Hume et Kant deux défenseurs de la seconde. Il avait soutenu que Hume, qui déclare un non-sens l'application du mot *Action* à une représentation, ne peut

être considéré comme un défenseur de l'opinion d'après laquelle les représentations sont des actes, pas plus que Kant n'a affirmé que l'esprit consiste exclusivement dans les représentations immédiatement données. A Wundt qui lui recommande de lire Hume et Kant, Wille répond en maintenant ses conclusions et en se réservant de comparer par la suite le concept de Wundt sur l'âme à son propre concept.

TH. LIPPS. *Sur l'espace de la perception visuelle.* — Dans un second article, Lipps traite de la continuité du champ visuel et de la manière de combler la lacune que produit la tache aveugle dans le champ visuel (*Ausfüllung des blinden Flecks*), puis de la troisième dimension.

RABUS. *Méthode et Méthodes.* — Dans cet article, où Rabus examine les réponses de Wundt aux critiques adressées au second volume de sa *Logique*, il admet avec Wundt que la philosophie a besoin des sciences particulières dans sa recherche des principes généraux scientifiques, que l'expérience psychologique en particulier est pour elle un appui nécessaire, que la philosophie doit poursuivre le travail commencé par les sciences particulières, qu'elle doit avoir la place d'une science générale, ne pas être réduite à une doctrine pure et simple de la connaissance, mais aller à la recherche des principes des choses. Toutefois, dans la sous-construction (*Unterbau*) de la connaissance philosophique, il met, outre les sciences naturelles, la science théologique qui a rapport à la révélation divine, commençant avec l'acte de la création et qui est affirmée par la connaissance que l'homme a de lui-même : par la science théologique, la connaissance de soi-même est approfondie et le terme (*ziel*) de tout le travail de la connaissance est indiqué comme une connaissance de Dieu produite par la communauté de vie avec lui, qu'elle rend à son tour plus aisée. Quant à la Méthode, si c'est un moyen approprié au pouvoir de connaître et à son activité, il faut convenir que le moyen approprié à toute connaissance et, en ce sens, la méthode générale est la pensée qui, prise d'après sa forme essentielle, se meut de la thèse, par l'analyse et l'antithèse, à la synthèse ou inversement. Si on entend par méthode la manière de connaître et si l'on s'occupe en même temps des méthodes spéciales, il faut considérer que ces dernières, à la différence de la pensée qui sert à chacune d'elles, se rapportent à un objet et à un contenu particuliers de la pensée, aux domaines et aux degrés supérieurs de la connaissance. Par conséquent, il faut résoudre les questions qui ont pour objet de savoir comment sont connus : 1° la nature ; 2° la manifestation historique de Dieu et de son royaume ; 3° l'essence de l'homme ; 4° enfin Dieu. Si l'on est interrogé en outre sur la méthode philosophique, il ne suffit pas pour répondre de montrer, comme le fait Wundt, certaines directions qui se sont présentées dans l'histoire de la philosophie, de parler par exemple de méthode empirique ou dialectique, mais il faut indiquer que la philosophie qui, par les principes suprêmes, réunit en elle les sciences

capitales et leurs ramifications, réunit aussi en elle les différentes méthodes et que la méthode philosophique est l'unité des méthodes spéciales. Et la philosophie peut accomplir cette tâche, parce qu'elle est l'organe scientifique par lequel l'unité de la vie elle-même veut s'affirmer dans l'esprit humain.

Dr A. HARPF. *Schopenhauer et Gœthe, contribution à l'histoire du développement de l'histoire de la philosophie de Schopenhauer.* — On sait ce que Schopenhauer doit à Platon et à Kant, ce qu'il doit même à ceux qu'il appelait les trois modernes sophistes, à Fichte, à Schelling, à Hegel[1]. Harpf signale l'influence exercée sur Schopenhauer par celui qu'il appelait le prince des penseurs et des poètes : d'un côté, il montre ce qui, dans la conception du monde, peut être reconnu d'après sa nature comme une propriété de Gœthe et ne laisse de côté que la Quadruple racine, qui ne contient rien qu'on puisse utiliser à ce point de vue; de l'autre, il cherche dans les œuvres de Gœthe les germes qui ont contribué à former la pensée de Schopenhauer.

GUSTAV KNAUER. *La chose en soi, ce qui est en dehors de nous, ce qui nous est donné pour notre connaissance et notre expérience.* — Knauer, à l'occasion du livre de l'herbartien Drobisch sur la chose en soi et le concept de l'expérience chez Kant, essaye de déterminer ce qu'il faut entendre, d'après Kant, par *la chose en soi*, par *ce qui nous est donné*, par le concept de l'expérience.

SCHAARSCHMIDT signale, dans le livre de M. Arréat, *la Morale dans le drame, l'épopée et le roman*, surtout les deux premiers chapitres sur les sources de notre activité morale et sur les fins du devoir; le quatrième, qui traite des conflits moraux.

REINHOLD GEYER. *Exposition et critique de la théorie des signes locaux de Lotze.* — Article qui vaut la peine d'être lu, mais qu'il est impossible de résumer.

JOSEPH VON BILLEWICZ. *Exposition sommaire des propositions fondamentales de la philosophie de Trahndorff, contribution pour juger la guerre entre la croyance et la science.* — Dans quel rapport, se demande Billewicz, se trouve la religion fondée sur la révélation avec la raison? Et avec Trahndorff et ses disciples il affirme : 1° qu'il est incontestable que de même que nous ne pouvons avoir conscience d'un objet réel que s'il nous est donné comme objet, nous ne pouvons être conscients de l'objet Dieu (*des Objekts Gott*) que s'il s'est donné lui-même à nous comme objet de la conscience par une révélation immédiate; 2° que la théologie comme science se place d'une façon non illégitime (*ungerechtfertigterweise*), au point de vue de la philosophie, en

1. M. Harpf aurait bien dû rappeler l'influence exercée par les philosophes français sur Schopenhauer. Voyez notre article sur l'ouvrage de M. Ducros (*Rev. ph.*, XVII, 660).

entrant, pour la question de l'existence de Dieu, dans le champ clos où luttent la raison et la croyance, en tirant essentiellement ses preuves du principe de causalité; 3° qu'à la question que se pose tout système philosophique : « Que pouvons-nous savoir? » et qui suppose cette seconde question manifestement contradictoire : « Pouvons-nous connaître comme objet ce que nous ne pouvons connaître? » il n'y a qu'une réponse : c'est que notre conscience est limitée en soi, qu'il y a par conséquent des objets dont il n'y a pas de science, mais dont on a connaissance par la révélation.

PHILIPPI analyse *les Maladies de la volonté* de M. Ribot et conclut que, si les résultats obtenus par l'auteur lui laissent quelque hésitation et quelque doute, il lui sait gré d'avoir pénétré si courageusement dans un domaine obscur de la pyschologie et d'avoir montré, d'une façon si lumineuse, combien les recherches de la pathologie psychique sont fécondes pour la connaissance de la vie normale de l'âme.

F. P.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

(VII Jahrg. Heft 4; VIII Jahrg. h. 1, 2, 3, 4.)

SCHUPPE W. *Les normes de la pensée.*

R. DE SCHUBERT-SOLDERN. *La connaissance a priori et a posteriori et son rapport au problème de causalité.* — La seule réponse possible à la question de savoir s'il y a une connaissance *a priori*, une connaissance *a posteriori*, ou si toutes les deux existent, c'est qu'aucune des deux n'existe ou que toutes les deux existent, mais dans un sens différent. Dans le sens où quelque chose de nécessaire pourrait être constitué au-dessus des faits avant que soient donnés des faits semblables, il n'y a pas d'*a priori*. Dans le sens où devraient inductivement se former tout d'abord, en quelque sorte, une connaissance nécessaire et une attente d'un avenir devant nécessairement se produire, il n'y a pas d'*a posteriori*. Au contraire tout est *a priori* en tant qu'on pense toujours, ce semble, par des rapports nécessaires, en tant que l'avenir ne peut être créé que d'après le passé et que toute notre connaissance va sur l'avenir. Mais tout est *a posteriori*, en tant que c'est seulement l'avenir qui peut déterminer si notre connaissance du passé était une connaissance sur laquelle nous pouvions nous appuyer avec raison pour déterminer l'avance le futur.

G. HEYMANS. *Imputation et rémunération, recherche psycho-logico-morale.* — Heymans consacre à cette question cinq articles dans lesquels les faits sont bien choisis et analysés avec soin, la discussion serrée et bien conduite. Voici comment il termine : il était bon, dit-il, d'apprendre à connaître, d'après leur essence la plus intime, les deux supports

les plus puissants de la théorie de la liberté de la volonté, l'imputation (*Zurechnung*) et la rémunération (*Vergeltung*), de déterminer leur véritable rapport avec cette doctrine. Or il a été établi que, si la volonté était réellement libre, il ne saurait en aucune façon être question d'imputation, mais que la connaissance exacte du caractère, comme d'un *complexus* de forces psychiques constantes, suffit complètement pour en assurer le principe et la base. De même il s'est trouvé que le désir de rémunération (*Vergeltungstrieb*), qui suppose l'imputation, ne se manifeste que dans les actions motivées. A une recherche plus pénétrante, ce désir se révélait comme le besoin moral de voir seules, mais toujours satisfaites, les aspirations morales; et ce besoin, qui a beaucoup de choses communes avec la liberté du caractère, n'a rien à faire avec celle de la volonté qu'il exclut plutôt. Ainsi tombaient ensemble et perdus sans ressources les deux derniers appuis de la liberté de la volonté, mais des ruines s'élevait, sur des fondements empiriques solides, une nouvelle construction qui paraît en état d'accomplir réellement tout ce que promettait simplement de faire la doctrine de la volonté libre.

E. Laas. *Le Criticisme téléologique.* — Laas combat Windelband qui, dans ses *Praeludien*, a mêlé des éléments kantiens à des éléments empruntés à Platon, à Lotze et à d'autres idéalistes.

K. Lasswitz. *Giordano Bruno et l'atomistique.* — Lasswitz, qui compare la position de G. Bruno à l'égard de la physique à celle qu'a prise plus tard Gœthe, étudie successivement : 1° le concept du *minimum*, qui est, au sens le plus large du mot, libre de toute relation quantitative, spatiale ou physique, c'est-à-dire exclusivement un et sans différences; 2° l'atomistique mathématique; 3° l'atomistique physique. Puis il critique l'atomistique de G. Bruno, soutient que l'atomistique n'a pas été appliquée par Bruno à l'explication des phénomènes physiques et n'a pas ainsi constitué un progrès dans la connaissance de la nature. Enfin il analyse la curieuse doctrine d'un médecin français, Sébastien Basso, qui l'avait publiée en 1621 sous le titre de *Philosophia naturalis, adv. Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum philosophia restauratur et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur.* Un développement ininterrompu de l'atomistique physique, par les explications tirées des mouvements des corpuscules, nous conduit, dit-il, de Basso à Descartes et à Gassendi.

A. Marty. *Sur les propositions sans sujet et le rapport de la grammaire à la logique et à la psychologie.* — Marty consacre plusieurs articles aux verbes impersonnels ou aux propositions sans sujet. Comme on définit d'ordinaire le jugement : la liaison de deux représentations dont l'une remplit le rôle de sujet et l'autre celui d'attribut, et que, dans *il pleut*, il n'y a aucun objet auquel pleuvoir soit attribué, on s'est efforcé de lever cette contradiction : Miklosich a montré, en traitant cette question, qu'il n'est pas aussi facile que le croit Steinthal de

śparer la grammaire de la logique. Marty traite d'abord de la possilité et de l'utilité de considérer le jugement indépendamment de ce qui xprime (*Aussage*). Puis il cherche à définir la pensée qui sert de fonment aux propositions impersonnelles : les uns affirment qu'il y a un jet et soutiennent que le mot impersonnel est inexact; les autres croient il n'y en a pas. Après avoir rapporté et examiné ces opinions différen- des grammairiens et des logiciens, Marty établit à la fin de son uxième article que dans les expressions catégoriques, comme A est B, n moins que dans celles qui ont rapport à l'existence (A n'est pas B) bjet que désigne le nom contenu en elles (formé du prédicat et du jet) est reconnu par le mot « est », rejeté par « n'est pas ». Un nom, st-à-dire un signe qui éveille une certaine représentation et un signe i exprime que le représenté doit être admis ou rejeté, voilà les parties cessaires pour toute proposition. Dans *il pleut* (la pluie est), quoi-l'il n'y ait aucun sujet, il y a un véritable jugement. Les jugements cette espèce reconnaissent ou rejettent une matière qui n'est pas visée en sujet et en prédicat, mais n'offrent du reste aucune particurité digne de remarque pour la logique.

Dans un troisième article, Marty passe à l'examen de certaines différences des expressions de la langue (*sprachlichen Ausdrücke*) et spéalement des propositions (*Aussage*) qui ne concernent pas les pensées signées par elles, combat la doctrine de Wundt et de Steinthal sur signification de la langue, et en particulier de sa forme interne, pour la nsée qui porte sur des concepts, car elle n'est qu'une conséquence une confusion de la langue avec sa signification. Et la forme interne la langue n'est ni la pensée désignée ni son organe, mais simpleent un moyen d'aider l'entendement (*Hilfsmittel des Verständniss*), ii est conditionné par la position particulière de celui qui parle.

Marty consacre un quatrième article, le premier d'une nouvelle série, l'examen de la nature et de l'origine de cette forme interne de la ngue. Ayant fait déjà appel exclusivement à l'expérience dans son ıvrage sur l'origine de la langue (1875), il combat Steinthal et la théoe que ce dernier a soutenue sur ce sujet, dans l'*Esquisse de la science u langage* et dans l'ouvrage postérieur où il a spécialement abordé ətte question.

W. Schuppe. *L'Eudémonisme.* — Schuppe essaye de mettre en ımière les deux points capitaux de sa théorie, la doctrine de la valeur ue quelque chose a en soi (non seulement comme source de plaisir) ; l'interprétation de la valeur (*Werthschätzung*) que primitivement t nécessairement l'on accorde à une chose.

G. de Gizycki. *L'Utilitarisme.* — Nous avons analysé et apprécié et article, en même temps que la brochure de Bergmann qu'il a pour bjet de réfuter, dans la *Revue philosophique* (XX, p. 97 et suiv.).

E. Laas. *Nouvelles recherches sur Protagoras.* — Laas, qui avait ouvé, pour son ouvrage sur l'Idéalisme et le Positivisme, l'origine his-

torique du positivisme, au moins en ce qui concerne la subjectivité, la variabilité et la relativité de toutes les perceptions, dans les doctrines que Platon attribue à Protagoras, examine les *Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras* de Halbfass et les *Antisthenica* de Dümmler, qu'il compare aux Recherches de Natorp sur l'Histoire du problème de la connaissance dans l'antiquité. Il conclut, avec infiniment de raison, qu'une recherche impartiale, strictement philologique, sur le caractère et l'étendue de la doctrine authentique de Protagoras, ne paraît nullement superflue.

POSKE. *L'origine empirique et la valeur générale de la loi de la persistance.* — Prenant la formule de Newton : tout corps persiste dans son état de repos ou de mouvement égal et rectiligne, s'il n'est pas forcé de changer d'état par une force agissante, Poske en considère surtout la seconde partie et croit qu'elle constitue une maxime qui concerne l'application d'une idée empirique à l'expérience. Il fait de cette loi ainsi comprise un modèle et une norme pour toute expérience et soutient que l'origine empirique n'en exclut pas la valeur aprioristique.

R. DE SCHUBERT-SOLDERN. *L'objet de la psychologie et la conscience.* — Essai intéressant de psychologie scientifique et partant non métaphysique, qui reproduit souvent assez heureusement quelques-unes des idées exprimées par MM. Taine et Ribot, acceptées par un certain nombre des psychologues français contemporains.

F. P.

NÉCROLOGIE

Nous avons annoncé dans notre dernier numéro la mort imprévue de notre regretté collaborateur M. L. Carrau, professeur adjoint à la Faculté des Lettres de Paris. Très fermement attaché à l'école spiritualiste, mais curieux en même temps des doctrines contemporaines, L. Carrau s'était consacré d'une manière presque exclusive aux problèmes de philosophie morale et religieuse. Dans son premier livre (1870) il étudiait la *Doctrine des passions* dans l'école cartésienne. Plus tard avec la *Morale utilitaire* (1875), les *Études sur la théorie de l'évolution* (1879) et la *Conscience psychologique et morale* (1887), il entrait dans la critique des doctrines récentes. Le compte rendu de son dernier ouvrage sur la *Philosophie religieuse en Angleterre* paraissait ici même, au moment où rien ne faisait prévoir sa fin prématurée. Il est mort laissant après lui d'unanimes regrets. Ses amis et ses élèves garderont longtemps le souvenir de cette affabilité, de cette douceur de caractère, de cette tolérance envers toutes les doctrines qui ne lui ont jamais fait défaut un seul instant.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

MON UTOPIE

Obsédé par de tristes pensées, j'avais erré longtemps sur les plateaux agrestes de ce frais Punjab où les sources de deux minimes affluents du Rhône, de trois modestes affluents du Rhin tracent un lacis indéchiffrable et où le promeneur débouchant des forêts voit, suivant le hasard des sentiers, la patrie de Vaud [1] se dérouler en longs rideaux, pour se relever, comme la vague marine, ici contre le mur noir du Jura, là contre les Alpes crénelées. Las du soleil, je m'endormis sous un poirier sauvage. Étais-je réveillé, dormais-je encore, lorsque je me trouvai au bord de la côte, saluant le matin, dont la première flèche dardait entre Branleire et Follièra? Je ne comprenais pas comment j'étais arrivé là. Un bonjour cordial interrompit ma recherche inquiète. L'homme qui me saluait était une énigme nouvelle. Cheveux bruns rejetés en arrière, chemise ouverte, brune aussi, mais fort propre, tunique de drap à la Père Enfantin, bottines fortes, mais presque élégantes, où se perdait le pantalon, le costume de cet étrange concitoyen ne donnait point tant à penser que sa figure : un front élevé, creusé vers le milieu d'un sillon perpendiculaire, un œil fouillant la profondeur, les coins tombants d'une bouche fine, ces traits de savant et de poète y contrastaient bizarrement avec un teint hâlé et des mains calleuses.

« Vous plairait-il de vous reposer un instant chez moi? fit-il; ma maison est à deux pas, vous y verrez le pays plus à l'aise, car vous avez l'air de venir de bien loin à cette heure matinale. » Sa curiosité semblait presque égaler la mienne, son regard me parcourait de la tête aux pieds, la forme cylindrique de mon chapeau lui donnait à penser. Bientôt, suivant le mouvement de ses yeux, je vis qu'ils se portaient sur ma barbe, et je constatai (sans trop de surprise) qu'elle avait grandi de plusieurs décimètres et me couvrait comme une

1. Ancien nom d'une province de la Bourgogne transjurane, puis de la Savoie, qui forme aujourd'hui les cantons suisses de Fribourg et de Vaud.

sorte de tablier. Nous marchâmes un moment en silence, l'étonnement, la discrétion nous fermaient la bouche à tous les deux.

Couverte au nord par une éminence, à l'occident par un bouquet de sapins, la maison de mon hôte se détachait sur le bord du plateau; une longue véranda, dominant un jardin en terrasses, offrait toute commodité pour admirer des splendeurs qui depuis longtemps m'étaient familières. Le côté nord était occupé par une forge, dont la découverte mit le comble à mes étonnements. « Et c'est vous, lui dis-je, qui battez le fer sur cette enclume! moi qui vous prenais pour un de ces messieurs qui sont toujours dans les livres! j'aurais quasiment dit un ministre [1], n'était la couleur de vos habits. » Sa bouche se crispait, mais ses yeux riaient à sa place et je vis qu'il faisait un énergique effort pour réprimer les secousses de son diaphragme. Dès qu'il s'en crut maître, il répondit : « Vous pensez donc, vénérable débris des anciens âges, qu'on ne peut pas étudier le matin et forger le soir? vous datez peut-être de l'époque où le clerc aurait cru déroger s'il avait fait œuvre de ses dix doigts et le noble s'il avait su lire. Nous n'en sommes plus là! Nous mettons le travail cérébral au-dessus du travail musculaire, nous pensons que l'intelligence est le plus précieux des trésors; c'est pourquoi nous nous efforçons de discerner les bonnes têtes, de les signaler, de les utiliser toutes, au profit de la société, et c'est aussi pourquoi nous tâchons de les fortifier et de les conserver le plus longtemps qu'il nous est possible. De votre temps, on savait déjà, sans doute, que la santé de l'esprit ne va pas sans la santé du corps; on savait que la santé n'est que l'équilibre entre la rentrée et la dépense et la maladie une rupture de cet équilibre; on savait que si le pauvre languit et meurt prématurément par l'effet d'une restauration insuffisante pour le travail auquel il est astreint, l'homme à son aise, en revanche, souffre le plus souvent d'embarras, d'encombrement, d'un ralentissement dans les échanges, d'une oxydation imparfaite des matériaux accumulés par les repas. Contre ces misères du bien-être vous aviez vos jeux de paume, vos jeux de quilles, vos gymnases, vos salles d'armes, vos chaloupes, vos canots, vos bicycles, votre cricket, vos foot-ball, vos chasses au lièvre, au renard, au chamois, au loup, au sanglier, vos rallye-papers, votre alpinisme, travaux fatigants, parfois dangereux, qui ne laissaient rien après eux. Et pourtant vous n'ignoriez pas que, pour être utile à d'autres égards, un labeur ne perd point ses vertus hygiéniques. Dans votre vieille Europe, sans passer l'étang, vous aviez eu déjà vos rois serruriers et vos premiers ministres bûcherons.

1. Ecclésiastique protestant; le *pasteur* est à la tête d'une paroisse.

Nous avons conservé toutes vos formes de sport, nous en avons même imaginé quelques-unes dont le siècle coiffé du carton-peluche ne s'était point avisé; mais passé vingt ans, nous ne les cultivons guère. Nos enfants fréquentent l'école aussi longtemps qu'ils peuvent y apprendre quelque chose, et l'étude proprement dite n'y remplit pas toutes les heures; chacun y fait l'apprentissage d'un métier; plus tard nous continuons presque toujours à l'exercer. Ceux qui sont voués aux professions lettrées que vous appeliez — un peu sottement, sauf votre respect — les professions libérales, travaillent de leurs bras pour varier. Ceux qui tirent d'une occupation manuelle le principal de leur subsistance, lisent, enseignent, écrivent parfois, pour leur amusement, sans en dédaigner le profit. Après quelques essais infructueux, nos pères ont abandonné l'idée d'assurer à tous leurs enfants le même esprit et la même taille; nous possédons un certain nombre d'hommes d'élite et beaucoup de médiocrités; mais, quelque niveau qu'il lui soit donné d'atteindre, chacun de nous s'efforce d'être un homme complet. Je ne vous garantis pas qu'on y parvienne, mais on y vise. Ainsi travaux de force, travaux d'adresse, travaux d'esprit se partagent en proportions variables cette moitié des vingt-quatre heures que nous ne passons pas à manger, à dormir et à nous divertir.

— A vous divertir? Juste ciel! il vous faut encore des divertissements dans cette vie de cocagne?

— A nous divertir du travail, ou, si le mot vous choque, à jouer, à nous reposer, car vous savez assez que, sauf le cas d'une prostration complète, l'immobilité ne repose pas. Et se divertir du travail, pour plusieurs d'entre nous, c'est avant tout se recueillir; nous ne cherchons pas à sortir de nous-mêmes, parce que nous sommes heureux en nous possédant, c'est-à-dire en sentant que Dieu nous possède. Ce qui remplit avant tout nos loisirs, c'est Celui qui nous soutient dans la fatigue. Le culte n'est pas un jeu, si vous voulez, mais ce n'est pas non plus un travail, c'est une joie. Les mots, vieux professeur (d'où savait-il donc que j'étais professeur?), ont une étrange destinée. Récréer signifie à peu près la même chose que régénérer, il est seulement un peu plus fort. Mais combien ces deux verbes ne se sont-ils pas éloignés l'un de l'autre! Eh bien, nous essayons de les rapprocher. Qu'elle en soit le but, qu'elle soit le point de départ ou la source, la régénération est toujours au fond des récréations qui nous plaisent. »

Ce maréchal ferrant me semblait terriblement ferré sur l'étymologie, il rendait la grammaire fort édifiante, mais je n'osai pas m'engager dans les grands sujets qu'il venait d'ouvrir. « De mon temps,

lui dis-je, l'ouvrier n'avait qu'un métier, il y travaillait toute la journée et s'estimait très heureux lorsqu'à ce prix il pouvait élever une famille, sans que sa compagne fût obligée de travailler aussi pour un salaire.

— Oui, répondit mon favre, mais de votre temps, chaque journée de travail devait fournir aux besoins de plusieurs journées. Vous aviez des oisifs de toute espèce : les propriétaires fonciers, leurs valets et leurs parasites, les capitalistes, dont l'unique soin était de toucher leurs intérêts semestriels chez le banquier, des fonctionnaires civils, militaires, ecclésiastiques de tout grade, qui s'étageaient au-dessus des producteurs ; puis à côté d'eux, ceux-ci trouvaient des compagnons sans travail pour cause de grève ou de chômage imposé par le défaut de commandes ; à leurs pieds enfin les invalides, les mendiants d'occasion ou de profession, dont on se faisait un devoir d'entretenir la misère, malgré les réclamations de vos économistes et de vos philosophes, qui prétendaient que mourir de faim n'est pas le pire des maux et qu'avant tout il fallait empêcher les incapables de faire souche. Aujourd'hui que chacun a de l'ouvrage et que chacun travaille, une fonction de six heures suffit parfaitement aux besoins d'un homme et de ses enfants dans toutes les professions qui exigent quelque talent, quelque adresse et quelque apprentissage ; on se relaie dans les ateliers où le jeu des machines ne souffre pas d'interruption ; ainsi chacun peut jouir du plein air et s'y fortifier par l'exercice, sans que la production industrielle en soit affectée. Ceux qui risqueraient, en maniant la hache ou la bêche, de se gâter la main pour des travaux plus délicats, peuvent au moins soigner les fruits et les fleurs, et, s'il leur faut rester à l'établi une ou deux heures de plus que le grand nombre, ils sont d'autant plus libres à la maison.

— Vous avez donc aboli la propriété ? Vous avez installé le travail forcé ? On en parlait déjà de mon temps, mais nous pensions que ce régime ne pouvait aboutir qu'à la misère universelle, et qu'il ne s'établirait jamais.

— Nous ne sommes pas tombés si bas que cela, respectable ancêtre, quoique nous ayons longtemps côtoyé l'abîme. Le programme communiste n'était pas bien attrayant. Nous possédions déjà des maisons où de trop nombreux pensionnaires échangeaient la liberté de leurs mouvements contre une pitance assurée, sans qu'on leur eût demandé la permission de les y placer. La généralisation de ce régime ne semble pas un but digne de grands efforts, cependant bien des gens s'y seraient pliés de bonne grâce pour le plaisir d'y soumettre ceux dont ils enviaient la position. Mais en pareille matière, la mino-

rité ne se soumet pas aux décrets d'une assemblée : réalisable ou non, l'essai du communisme ne pouvait s'imposer que par une guerre d'extermination. Mais admirez une merveilleuse dispensation de la Providence. Lorsque le suffrage universel amena pour la première fois au Palais législatif une majorité favorable aux revendications du prolétariat, cette majorité, d'ailleurs peu considérable, accordait sa confiance à des chefs humains et de bonne foi. Ils consentirent à faire l'expérience du collectivisme dans un district limité, dont les terres qui n'appartenaient pas encore au domaine public purent être acquises de gré à gré. L'épreuve dura aussi longtemps que le permirent les ressources du canton choisi. Elle échoua complètement, parce qu'il fut impossible de conserver et de renouveler les capitaux. Comment obtenir l'épargne de gens qui ont mis tout en commun dans le but exprès de se procurer une existence plus large et qui trouvent tout au plus ce qu'ils estiment un minimum de bien-être dans la répartition des produits annuels? On comprit que pour s'infliger à soi-même les privations nécessaires au maintien du capital, il ne suffit pas d'y être intéressé pour quelques millionièmes, mais qu'il faut l'être pour le tout, et que par conséquent l'État ne saurait trouver ses capitaux que dans les fortunes particulières. Charger l'État d'amasser des capitaux, lui qui ne savait que grever l'avenir , autant faire garder le chou par la chèvre!

— Mais, alors, si vous avez laissé les capitaux aux particuliers, comment n'avez-vous plus d'oisifs?

— Nous avons bien des rentiers et des rentières, mais nous n'avons guère d'oisifs que les incapables, dont le nombre tend à baisser. La lésinerie et la paresse ne rencontrent chez nous que le mépris, et pour tenir quelque rang dans le monde en vivant de son revenu, il faut une fortune si considérable que la gestion en devient un travail sérieux. Comptez un peu : sur le pied de 1 à 2 francs par heure, l'ouvrier gagne en moyenne 3000 francs, l'intérêt d'environ 200,000 en titres de sécurité. Vous voyez ce qu'il faut posséder aujourd'hui pour vivre en seigneur.

— A ce compte, en effet, le capital mobilier ne peut plus faire vivre un bien grand nombre de fainéants. Mais la propriété foncière? Car tout ce qu'a perdu l'intérêt, la rente a dû le gagner. Puisqu'il y a tant de capital et tant de travail disponibles, l'agriculture doit avoir été singulièrement perfectionnée, et réellement je crois en voir des indices, même sur ces pauvres hauteurs, qui m'ont toujours paru si belles.

— Ne dites point belles, mais plaisantes. Dans la langue de nos

campagnes, un beau pays c'est un pays gras; elle nomme plaisants ceux où, comme ici, l'air est vif et l'horizon vaste.

— Restons à notre sujet, je vous en supplie. Avec l'abondance du capital dont vous tirez gloire, la rente doit s'être énormément accrue; les propriétaires du sol sont vos maîtres, car enfin sans eux vous ne pouvez rien.

— Si l'agriculture a fait les progrès que vous soupçonnez, et réellement elle en a fait de considérables, c'est que le sort n'en dépend plus de particuliers ignorants, endettés, sans avances, jaloux les uns des autres et toujours prêts à se contrecarrer. La propriété foncière n'existe plus qu'à titre exceptionnel et inoffensif, ainsi pour les habitations, aussi longtemps qu'elles sont occupées par la même famille, mais non pour les terres de rapport ou pour les chantiers, ni même pour les maisons locatives, dont l'impôt varie avec les mouvements de la rente foncière. Nous considérons la propriété comme un effet et comme une garantie de la liberté. Chacun est propriétaire de son œuvre parce qu'il est propriétaire de lui-même. Il peut donner, vendre, léguer ce qui est à lui. Mais ce qu'il n'a point fait et qu'il ne tient point de ceux qui l'ont fait n'est pas à lui. La propriété du sol n'a jamais existé nulle part qu'en vertu des lois de l'État, et les lois ne doivent plus rester en vigueur lorsqu'elles ont cessé d'être utiles. Nécessaire à son jour pour assurer une meilleure culture des champs, répondant aux besoins d'une population croissante, nécessaire alors et par conséquent légitime, la propriété du sol ne fonctionnait plus bien : nous l'avons rachetée. Quelques théoriciens parlaient de la confisquer, c'eût été spoliation toute pure. Une fois les terres dans le marché, elles représentaient le produit du travail pour la totalité de leur valeur, et par conséquent une propriété légitime relativement à leurs possesseurs. Mais le droit de l'État à les racheter n'était pas contestable d'après la législation existante. Chacun est demeuré où il était; les propriétaires ont reçu en obligations du Trésor l'équivalent capitalisé de ce que leur terrain rapportait en moyenne, et ceux qui l'ont désiré sont restés fermiers de l'État, sans qu'on puisse les déposséder, eux ni leurs familles, sinon contre indemnité spéciale, aussi longtemps qu'ils satisfont aux conditions du contrat. Mais le taux des fermages est revisé tous les dix ans.

— L'établissement d'un tel régime a dû coûter beaucoup de sang.

— Les résistances n'ont été ni bien vives ni bien tenaces, parce que lorsqu'on a proposé des mesures législatives, la liberté de la terre avait déjà gagné son procès dans l'opinion. Le mouvement, commencé par la force des choses, s'est propagé par imitation; les suc-

cès obtenus ailleurs ont conduit à nationaliser la terre même dans les pays qui pouvaient, à la rigueur, s'en passer.

— Et cette force des choses, où s'est-elle manifestée en premier lieu?

— Vous n'ignorez pas, mon père, de quelle façon les Anglais ont traité l'Irlande, comment les cultivateurs du sol en ont été expropriés, le plus souvent au profit d'étrangers, et quelquefois au profit des chefs de clan les plus prompts à se soumettre; vous savez comment les Anglais ont détruit systématiquement l'industrie de l'île-sœur. Vous savez que les pauvres Irlandais, n'ayant pour subsister qu'un morceau de terrain concédé à titre précaire, n'en pouvaient tirer qu'une nourriture insuffisante; si bien que, vers le milieu du XIXe siècle, une seule famine en fit disparaître à peu près le tiers. Vous savez que, réduits à l'extrémité, ils prétendirent arrêter eux-mêmes le chiffre de leurs fermages, que les efforts tardifs, mais sincères, du gouvernement anglais ne réussirent point à rétablir l'harmonie entre les seigneurs terriens et les tenanciers. La guerre civile était en permanence. Cet état de choses eut pour effet une très forte émigration d'Irlandais en Amérique, où chaque parti s'efforça de se concilier les suffrages de ces nouveaux citoyens, dont l'unique désir était d'affranchir et de venger leur ancienne patrie. Mais, par le mouvement naturel des choses, chaque année augmentait la prépondérance des États-Unis. La situation finit par devenir si menaçante que la nécessité de pacifier l'Irlande à tout prix s'imposa au Parlement anglais, dont l'extension progressive de la franchise électorale avait peu à peu modifié sensiblement la composition. Après un essai de constituer une classe d'agriculteurs propriétaires, qui n'aurait pu réussir qu'à la condition de fournir un capital à chaque famille et dont le succès même aurait infailliblement éternisé le prolétariat, le Trésor anglais racheta la terre irlandaise et consentit à de longs baux qui permissent à l'agriculteur d'épargner quelque chose et d'utiliser son épargne à l'amélioration de ses champs. Alors on vit bientôt se réaliser les prévisions de ceux qui avaient combattu cette liquidation d'un passé déplorable. Le bien-être et la liberté nouvelle du fermier parcellaire irlandais donnèrent à penser aux montagnards du Sutherland et aux journaliers du Devonshire. Ils se dirent qu'après tout, pour être un peu plus anciens, les titres des lords anglais n'étaient pas essentiellement supérieurs par leur origine à ceux des propriétaires de l'autre côté du Canal. On comprit qu'un régime où quelques messieurs peuvent requérir la force armée pour chasser un peuple entier du pays natal en vertu du droit qu'ils possèdent d'user de leur propriété comme il leur plaît n'est pas un régime normal, on

compris qu'un tel droit n'est pas le droit; et, sans racheter toute la Grande-Bretagne comme on avait fait de l'Irlande, l'État frappa de tels impôts les terrains en friche, il intervint si péremptoirement dans les contrats entre le seigneur et le tenancier que son domaine éminent devint bientôt la propriété effective, et qu'au point de vue économique, le propriétaire nominal ne fut plus guère entre le cultivateur et le Trésor qu'un intermédiaire, toujours autorisé, d'ailleurs, à se liquider et à disparaître, lorsqu'il y trouverait son avantage.

— Je commence à vous comprendre. Lorsque je me suis... endormi, on parlait déjà beaucoup de la nationalisation du sol. Henry George aux États-Unis, Russell Wallace en Angleterre, naturaliste de grand renom, l'un des pères de l'évolutionnisme, qui faisait alors beaucoup de poussière, Colins sur le continent, préconisaient cette mesure; mais on n'y faisait pas grande attention. Leurs adversaires affectaient d'englober cette question dans celle de la propriété personnelle en général. A vrai dire, on ne prenait pas la peine de les réfuter, on levait les épaules, ou, lorsqu'on commençait à s'inquiéter, on menaçait.

— Ce que vous me dites ne me surprend pas; la thèse de l'appropriation exclusive du sol à titre permanent ne se présente pas bien sur le terrain de la doctrine pure. Le poignard et la corde étaient les vrais arguments contre les fils de Cornélie.

— Les fils de Cornélie, Dieu que c'est littéraire! mais n'est-ce pas un peu pédant?

— Pédantesque, s'il vous plait, pédantesque! mais pédantesque ou non, vous me comprenez: ces grands messieurs plébéiens de Rome, Tibérius et Caius Gracchus, voulaient contraindre les patriciens à restituer les domaines qu'ils s'étaient taillés dans les terres de l'État, *ager publicus*, et ils en furent les mauvais marchands. Mais au fond, tous les domaines privés quelconques sont partout taillés dans les terres de l'État. La propriété de la terre et la domination sur les personnes sont de leur nature inséparables ; car il n'y a point de travail ni d'existence possibles sans la faculté d'habiter et d'agir quelque part; comme il n'y a pas de liberté possible si cette faculté n'est pas garantie. Aussi bien ne trouvons-nous, en remontant à l'origine des domaines particuliers, que des concessions de l'État temporaires ou perpétuelles, à titre gratuit ou à titre onéreux, puis des usurpations faites sur l'État ou ses concessionnaires. Les familles entre lesquelles s'est trouvé partagé le territoire ont exercé l'autorité, soit individuellement, soit collectivement; et quand, en suite du développement des villes et de l'industrie, le pouvoir politique a réellement cessé de leur appartenir, les titres de la propriété

foncière se sont trouvés mis en question par le fait même. La propriété du sol et la propriété privée en général, qui ont eu si longtemps les mêmes défenseurs et les mêmes adversaires, reposent sur des principes absolument différents, pour ne pas dire opposés : la propriété mobilière c'est la libre disposition de mon travail, c'est une question de liberté, c'est une question de droit naturel. Et la distinction que faisaient les collectivistes entre l'objet de consommation, qui peut être approprié, et le capital, qui ne pourrait pas l'être n'est défendable ni dans son principe, parce que tous deux ont la même origine, ni dans sa fin, parce qu'elle aboutit à l'esclavage universel. La propriété du sol, en revanche, est une question de droit positif, c'est-à-dire une question de convenance, une question d'utilité, et finalement une question de force [1].

— Aussi conçois-je bien que la terre ait fait retour à l'État dans les pays où les propriétaires fonciers étaient peu nombreux; mais dans ceux où ils conduisaient la charrue de leurs propres mains, comme ils le faisaient ici même, dans ceux où ils étaient le nombre et la force, l'armée et la loi, alors je ne comprends plus du tout.

— Un tel changement n'était pas possible en effet, aussi longtemps que le paysan n'y trouvait pas son compte lui-même; mais si les trop grands domaines sont mal cultivés, les trop petits morceaux deviennent incultivables. En abaissant le prix des récoltes, la concurrence de l'étranger oblige le laboureur à perfectionner ses procédés, il faut réunir les parcelles pour y tracer un sillon, et l'agriculture devient sociétaire. On a résisté longtemps à cette évidence, mais il a fallu finir par y céder. Et cela n'a pas suffi. L'agriculture ne peut se protéger qu'en renchérissant la subsistance de l'ouvrier. Il n'y fallait pas songer dans ce pays. Abandonner le travail des champs ou leur faire rendre davantage : telle était l'alternative, et toute augmentation de production sérieuse exigeait des connaissances que le simple paysan ne pouvait pas acquérir, des capitaux qu'il ne savait où prendre, enfin des travaux collectifs de canalisation, d'irrigation, d'endiguement, de desséchement et tant d'autres, trop considérables pour un trésor dont l'impôt formait l'unique ressource.

« Quand le cultivateur aurait été propriétaire en fait comme il l'était nominalement, je ne pense pas que la réforme eût jamais abouti;

1. Cette différence entre la propriété foncière et la propriété mobilière se trouve parfaitement caractérisée dans le nouveau code de Serbie, cité par M. Ch. Gide dans ses *Principes d'Economie politique*, 2e édition, p. 490 : « Le droit de propriété sur les produits et les meubles acquis par les forces humaines est fondé sur la nature même et établi par les lois naturelles. — Le droit de propriété sur les immeubles et sur les fonds cultivés et non cultivés est assuré par la constitution du pays et par les lois civiles. »

mais s'il ne trouvait pas de prêteur pour acheter des machines agricoles et des engrais chimiques, c'est que ses terres étaient hypothéquées pour la totalité de leur valeur décroissante. Et quels étaient les détenteurs de ces créances? Des crédits fonciers, des banques publiques, dont l'administration appartenait à l'État. Lorsque l'opinion, excitée par les succès obtenus ailleurs, commença à se prononcer dans le sens du rachat des terres, le public, sinon l'État, s'en trouvait déjà propriétaire plus qu'à moitié; il s'agissait moins d'opérer la révolution que de l'avouer, de la régulariser et d'en tirer parti. On en avait déjà les inconvénients, il était temps de s'en procurer les avantages. C'est ce qui explique comment il y eut si peu de résistance, et comment l'État trouva le crédit nécessaire à cette immense opération. On ne racheta d'ailleurs que ceux qui le voulaient bien, ou qu'on pouvait forcer à se liquider par l'application des lois antérieures. Pour tous les autres, on attendit, en prenant les droits de mutation sur les biens-fonds non plus en argent, mais en nature, autant que cela pouvait se faire sans détriment pour le reste des héritages, en limitant l'aptitude à succéder des collatéraux quant aux immeubles, en accordant à l'État le droit de préemption et en prenant les mesures nécessaires pour que le propriétaire d'un fonds enclavé dans le domaine public ne pût pas en gêner l'exploitation. La propriété privée de la terre n'est plus aujourd'hui qu'une exception qui tend à disparaître et ne confère plus de privilège. Le sol arable est divisé en fermes de diverses grandeurs, exploitées soit par des familles, soit par des associations d'agriculteurs qui s'en partagent les produits.

— Mais alors, docte forgeron, si votre agriculture perfectionnée exige tant de connaissances et tant d'appareil, tout le profit doit aller aux capitalistes et aux entrepreneurs qui font exécuter les travaux sous leur direction moyennant salaire.

— Non, vieillard, celui qui voudrait travailler ainsi de nos jours n'y trouverait plus son avantage. La main-d'œuvre reviendrait trop cher. Chacun ayant où s'occuper à son compte ne fait de journées au profit d'autrui que moyennant un salaire supérieur à ce qu'il aurait pensé gagner dans sa propre affaire.

— Ce n'est donc plus le salaire qui fournit à l'ouvrier son entretien? De mon temps, on s'agitait aussi contre lui dans quelques cercles, mais cette opposition de cabinet ne semblait pas de taille à réaliser jamais ses utopies. Quant aux ouvriers, les plus ambitieux, s'ils étaient habiles, parvenaient à s'établir, pour bénéficier à leur tour d'une mieux-value sur le travail de leurs anciens compagnons. La masse ne comprenait pas d'autre moyen de subsister que la paye de la

semaine; les ouvriers allemands, les Belges, beaucoup de Français auraient voulu que l'État devînt l'unique patron. Les Anglais et les Américains n'avaient pas foi dans cette centralisation de l'industrie et se bornaient à s'associer pour débattre le montant des salaires avec leurs maîtres; tandis qu'ils réclamaient l'intervention des gouvernements pour limiter la durée du travail dans les usines et sur les chantiers. Des ouvriers étaient parvenus à diminuer leurs frais d'entretien en faisant concurrence aux revendeurs avec des magasins dont ils étaient propriétaires eux-mêmes, et qu'ils appelaient coopératifs; mais la coopération de production ne jouait qu'un rôle très effacé; les simples ouvriers qui avaient essayé de s'associer pour l'exercice de quelques industries avaient échoué presque constamment par défaut de crédit, de direction, de discipline ou d'économie; cinq à six ouvriers sûrs les uns des autres réussissaient quelquefois à monter de petites affaires, et, lorsqu'ils échouaient, les pertes n'étaient pas considérables; mais l'association coopérative proprement dite ne pouvait pas s'attaquer à la grande industrie, qui exige des millions d'avances, qui occupe des milliers de bras et qui défie toute concurrence par le bon marché de ses produits. Cependant quelques exceptions fameuses prophétisaient déjà les révolutions dont vous m'informez. De leur côté, certains patrons avaient essayé d'associer tout ou partie de leurs ouvriers à leurs bénéfices, sans abandonner la propriété et la direction souveraine de leurs entreprises. Quelques-uns avaient brillamment réussi; mais plusieurs avaient abandonné ce système au bout de peu d'années, soit qu'ils n'eussent pas obtenu de leurs ouvriers la reconnaissance qu'ils croyaient avoir méritée, soit qu'ils aient reculé devant l'humiliation de n'avoir rien à partager à la fin d'une campagne malheureuse.

— Ces tentatives, monsieur, n'ont pas été perdues. Ce qui, de vos jours, semblait un rêve, est devenu la réalité. Nous avons, je vous l'ai dit, écarté le collectivisme, l'intérêt personnel du travailleur est resté le mobile de la production, mais toute notre industrie est sociétaire aussi bien que notre agriculture. L'État n'est chez nous, pour ainsi dire, qu'une association d'associations. Tous les ouvriers d'une mine ou d'une fabrique en sont plus ou moins copropriétaires. Le capitaliste est tantôt simple créancier moyennant un intérêt fixe, tantôt actionnaire pour son capital; le directeur, les gérants, les hommes de main sont actionnaires pour le montant de leur épargne, et cette épargne commence automatiquement dès le jour de leur entrée dans l'établissement social. Seuls les auxiliaires de quelques jours touchent intégralement le prix de leurs journées;

ceux qui sont agréés pour une occupation permanente subissent une retenue qui se capitalise à leur profit dans la maison. Quant à la direction, au commandement, à la discipline, l'organisation en varie dans chaque affaire suivant son origine et sa nature. La coopération, la participation des ouvriers aux bénéfices, qui en est l'avenue, se partagent le champ de l'industrie et se combinent suivant des modes que l'expérience a ramenés à quelques types définis.

— Et comment, je vous prie, un tel régime a-t-il pu s'établir?

— Par la volonté des ouvriers, qui est devenue toute-puissante du moment où ils sont parvenus à s'entendre. Le suffrage universel a placé le riche à la merci du pauvre et commis à l'ignorance la charge de la civilisation. Il eût mieux valu sans doute laisser le gouvernement de la société entre les mains des classes instruites et fortunées si les savants et les riches avaient jamais gouverné dans l'intérêt du grand nombre et non dans leur intérêt particulier; mais toujours et partout, on a vu les privilégiés user de leurs prérogatives pour les affermir et pour les étendre. Il a fallu que le peuple prît en mains lui-même le soin de ses affaires. Il a voulu qu'on l'éclairât, et les progrès de l'instruction l'ont amené peu à peu à l'intelligence de ses intérêts économiques. Quatre millions d'hommes étaient casernés en Europe à la fin du XIXe siècle; les inventions meurtrières renchérissant l'une sur l'autre, se succédaient de jour en jour. Une conflagration universelle paraissait imminente, lorsqu'on s'avisa dans les Cabinets que, par-dessus la frontière, les petits s'étaient entendus et que la mobilisation serait pour l'agresseur un préliminaire infranchissable. Cette conviction, péniblement acquise, jeta du froid dans les états-majors, et les désarmements commencèrent avant qu'on eût réglé les questions qui semblaient si graves et qui réellement l'étaient si peu. Les budgets désenflèrent. Un grand nombre de jeunes gens retournèrent au travail. Les populations, moins pressurées, purent satisfaire un peu mieux leurs besoins, et la production, depuis longtemps languissante, y recouvra quelque activité. Cette reprise du travail accrut la puissance des travailleurs. Après bien des refus, bien des mépris, bien des échappatoires, leur pression uniforme finit, grâce à l'importance que tous les partis attachaient à leurs suffrages, par arracher aux gouvernements la convocation d'une Conférence où la journée de huit heures fut arrêtée en principe, conformément à des vœux déjà fort anciens. Cette victoire, loin de mettre fin au procès, lui imprima une impulsion nouvelle. Comme un plus grand nombre de mains devenaient nécessaires pour mettre en œuvre les machines et pour fournir la même quantité de produits, la position des ouvriers vis-à-vis des patrons s'en trouva fortifiée. Renonçant à lutter contre

l'abaissement des salaires lorsque les patrons travaillaient sans bénéfice ou même à perte, ils savaient déjà manier si bien la grève à chaque reprise des affaires, que le plus clair des profits tombait dans leur poche. C'est alors que le régime de la participation aux bénéfices s'offrit comme une planche de salut aux capitalistes découragés. Très mal vu des chefs d'industrie aussi longtemps qu'ils furent vraiment les maîtres chez eux, ce système devint populaire à mesure que l'accord pacifique des ouvriers mettait les entrepreneurs dans leur dépendance. Sans la prévoyance et la générosité de quelques patrons, sortis pour la plupart des rangs du peuple, la participation n'aurait jamais pénétré dans la grande industrie; mais ce n'est pas à la générosité des patrons qu'elle doit son adoption générale, c'est au bon sens et à la fermeté de la classe ouvrière. Guéris des honteuses chimères du collectivisme, convertis à l'économie par le succès des sociétés de coopération et de tempérance, les ouvriers finirent par s'apercevoir que la hausse indéfinie des salaires était non seulement un but illusoire, mais un but mesquin; ils comprirent que l'enjeu véritable de la partie était leur liberté, et que l'avenir de leur enfants, l'avenir de leur classe et du monde importait plus que trois francs additionnels à dépenser au cabaret chaque semaine. Sentant que la participation les élevait à la propriété et à l'indépendance, ils ne voulurent plus travailler sous d'autres conditions. Une fois les ouvriers convaincus que la liberté n'était pas un trésor insaisissable, mais une conquête possible, ils n'eurent plus à lutter longtemps pour l'atteindre.

— Comment cela?

— Tout naturellement, monsieur. Quand la participation ne se présenta plus comme un don gratuit, une faveur exceptionnelle, mais comme un nouveau régime industriel qui s'établissait vis-à-vis de l'ancien; quand les maisons constituées sur ce pied se trouvèrent en concurrence les unes avec les autres, il leur fallut renchérir les unes sur les autres pour conserver leurs bons employés; il leur fallut compter avec des défiances qui n'étaient pas toujours sans quelque fondement. Il fallut instituer un contrôle, des vérificateurs officiels du bilan. D'ailleurs, les bénéfices distribués grossissaient naturellement le capital de la maison, les ouvriers devenaient actionnaires ou commanditaires, et les patrons se transformaient en gérants. Ainsi nombre de maisons où la participation s'était introduite se développèrent en sociétés coopératives de production, du vivant même des anciens chefs et sous leurs auspices, mais surtout lorsque les patrons qui avaient établi le partage des bénéfices mouraient ou se retiraient sans laisser d'enfants en état de les remplacer. Par ce chemin, le tra-

vailleur est rentré en possession de son outil et la propriété, sans laquelle il n'y a pas de liberté possible, est devenue universelle dans l'association. Le vieux système ne subsiste qu'à titre exceptionnel, dans les maisons auxquelles la possession de quelque monopole permet d'offrir à des agents peu nombreux des rémunérations très élevées, et qui tiennent par-dessus tout à ne mettre personne dans le secret de leurs opérations.

— Mais comment le travail coopératif a-t-il surmonté les deux grands obstacles qui s'opposaient à son essor : l'absence de capitaux et le défaut d'une direction intelligente?

— Par l'instruction, vénérable patriarche, par l'épargne et par la solidarité. Le suffrage universel, disait mon père, fut un saut dans les ténèbres; il faillit anéantir l'humanité sur cette planète; il la sauva. Lorsque le gouvernement du suffrage universel eut compris que l'affranchissement pacifique du travailleur était sa tâche, tout devint facile. De même que nes voisins se fabriquaient des ingénieurs et des professeurs en donnant gratuitement une instruction supérieure aux enfants pauvres dont les concours avaient révélé les aptitudes, des séminaires professionnels fournirent des chefs d'atelier et des maîtres commerçants. Ces têtes avaient besoin de bras, les bras avaient besoin de têtes, bras et têtes, besoin d'argent, l'argent, besoin de profits : on se chercha, on s'entendit, on fit des accords équitables. Les associations ainsi formées ne laissaient pas d'offrir quelques garanties matérielles dans l'épargne antérieure des associés, et ceux-ci restant débiteurs solidaires des engagements de l'entreprise, cela suffit pour décider les capitaux en quête d'emploi.

— Ainsi chacun reçoit aujourd'hui la valeur intégrale du travail qu'il exécute?

— Approximativement, oui. Du moins avons-nous éliminé les deux monopoles sous lesquels gémissaient nos pères, celui du propriétaire terrien et celui de l'entrepreneur.

— Et chacun travaille?

— Tous ceux qui le peuvent, ou presque tous. Pour trouver exclusivement dans le revenu de ses capitaux les moyens de mener une vie agréable et décente, il en faut une accumulation si considérable que la seule gestion en constitue un travail assez pénible et grandement apprécié.

— Que voulez-vous dire?

— J'entends que les riches qui capitalisent sont considérés comme des citoyens utiles et comme des bienfaiteurs de leur pays.

— Saint Harpagon alors! Et quand votre Église célèbre-t-elle sa fête?

— Au temps des semailles, cher monsieur! L'épargne du riche est jusqu'ici le seul moyen découvert pour conserver et pour accroître les capitaux mis en œuvre par l'agriculture et par l'industrie. L'affluence des capitaux fait baisser le taux de l'intérêt, et c'est l'avilissement de l'intérêt qui a fait surgir le crédit personnel et rendu possible le succès de l'association coopérative, concurremment avec l'instruction perfectionnée des ouvriers, leur relèvement moral par la tempérance et l'esprit de solidarité produit en eux par ce relèvement. Honorez donc celui qui épargne des trésors à la société, réservez vos mépris pour ceux qui les gaspillent. Avec l'égalité des fortunes nulle épargne sérieuse ne serait possible, à moins que tous les chefs de famille ne fussent des sages et des héros. Les grandes richesses n'étaient pas un mal économique par elles-mêmes, mais par le mauvais usage que beaucoup de riches en faisaient. A ce fléau, l'opinion publique a porté remède. S'il faut énormément d'argent aujourd'hui pour vivre de ses rentes en personne de qualité; en revanche, un assez grand nombre en pourraient tirer une existence passable encore; mais ils seraient mal vus et ne sauraient comment passer leur temps. Ce genre de vie ne convient qu'aux hommes d'étude. La mode a changé, le monde a changé. Les élégances de l'oisiveté ne trouvent plus d'admirateurs. Celui qui voudrait passer ses journées dans les cercles, dans les salons et dans les promenades serait mis à peu près au rang de l'ivrogne qu'on ramassait autrefois dans les fossés.

— Autrefois! Ne se grise-t-on plus aujourd'hui?

— Non, ce n'est plus admis. Bacchus avait jadis des autels dans ce pays, ils sont abattus. La réforme a commencé, dit-on, par les gens du monde. Les bourgeois ont imité, la religion s'en est mêlée et, finalement, on ne boit plus de vin qu'aux repas. L'épargne de ce chef, et le goût pour l'épargne et pour l'ordre qu'a fait naître la propriété, ont apporté à la classe ouvrière un bénéfice incalculable. C'est une des causes principales de la réforme sociale qui paraît vous étonner si fort.

— Je comprends que, si vous n'avez plus d'armée et plus de cafés......

— Pardon, nous avons encore des cafés; ce n'est pas de café qu'il s'agit, mais de vin.

— De mon temps, une buvette portait ici le nom de café.

— Parce qu'on y prenait du vin blanc et de l'eau-de-vie?

— Oui, parce que, dès le matin, on y prenait du vin blanc et de l'eau-de-vie. Si vous n'en usez qu'aux repas et si chacun fait œuvre de ses mains, je conçois qu'avec six heures de travail vous procuriez

l'aisance à votre famille, puisqu'autrefois un travail de douze heures devait fournir le nécessaire à deux et qu'alors le militaire et la boisson faisaient presque la moitié de notre dépense. Je comprends aussi que chacun travaille si l'on ne sait plus où tuer le temps; néanmoins la généralisation du travail corporel confond mes idées. De mon temps, chacun s'efforçait d'y échapper; aussi les bureaux étaient-ils assiégés.

— Précisément, bon vieillard, les bureaux étaient assiégés, les chaires ne l'étaient pas moins. L'offre de travail intellectuel devint si considérable que le prix en baissa misérablement; un bon mécanicien gagnait autant que tout le personnel d'un collège. Les professions savantes y perdirent le reste de leur prestige.

— J'entends, monsieur le forgeron; j'ai même vu commencer ce déclin. Aussi les familles bourgeoises tournaient déjà leurs enfants vers l'industrie pour faire valoir leurs capitaux; mais ces messieurs meuniers et cordonniers ne songeaient pas à travailler de leurs propres mains.

— Ils prétendaient ainsi diriger un travail sans le connaître; c'était jouer un jeu dangereux pour leur autorité comme pour leur bourse.

— De mon temps déjà l'on sentait l'infériorité d'un patron né dans la pourpre vis-à-vis de celui qui avait passé pour tous les grades. Aussi les industriels bien avisés faisaient-ils faire un apprentissage à leurs héritiers.

— Et voilà, monsieur, la transition. Quand on a manié la lime et le rabot soi-même dans un atelier, on ne tient plus ses anciens camarades pour des êtres d'une autre espèce. Il n'y a plus de carrières honorables et de métiers dégradants. Le travail manuel est aussi bien payé, sinon mieux payé que l'autre; le perfectionnement des outils et des machines, l'abrègement des journées l'ont rendu presque agréable et ont permis à l'ouvrier de se cultiver. Enfin la disparition graduelle des rentiers et des pensionnaires du Trésor ont obligé nombre de gens à se créer des occupations lucratives que la plume et l'épée ne fournissaient plus.

— Vous m'ouvrez les yeux. L'action convergente de toutes ces causes devait amener effectivement cette combinaison du travail musculaire et de l'étude, cet exhaussement du niveau des manières et des connaissances que j'admire en vous, mon cher hôte.

— Il paraît bien que la chose était possible puisqu'elle est arrivée; mais cette révolution ne s'est pas faite toute seule, à ce qu'on m'a dit.

— Et avec tant de travail, avec tant d'épargne, vous n'avez pas d'arrêt dans les affaires, pas d'excès de production?

— Non; depuis qu'il n'y a plus de douanes, depuis que les nations ne sont plus occupées à guetter le moment de se précipiter sur leurs

'oisines, chaque pays cultive les industries auxquelles son climat et e caractère de ses habitants le rendent plus propre, et la concurrence internationale a perdu le caractère excessif qu'elle avait du emps de la guerre. La statistique fait connaître approximativement es besoins, et l'on produit en conséquence. A l'intérieur de chaque pays, les groupes exploitant la même branche sont associés, ils se partagent le marché sans chercher à s'entre-détruire, comme on le faisait lorsqu'un seul homme pouvait gagner quelques millions d'écus par année en faisant travailler pour son profit exclusif quelques milliers de ses semblables. Aujourd'hui l'attrait est moindre, l'ouvrier qui discute et vote les règlements de son groupe ne s'impose pas un travail excessif, et nous n'avons pas de surproduction. Du reste, je me demande si la surproduction dont on se plaignait de votre temps était bien réelle. Quand le mètre de calicot se vendait cinq sous, tout le monde avait-il de bonnes chemises?

— Non, forgeron curieux, tout le monde n'avait pas de bonnes chemises. On soupçonnait même aucuns de n'en pas avoir du tout.

— Voilà le point, sage vieillard, voilà le point! (Il m'appelait sage vieillard sans y mettre la moindre malice.) Tandis que les marchandises s'entassaient dans vos magasins, une classe fort nombreuse était incapable, malgré leur bas prix, de s'en procurer en suffisance, parce que les salaires qu'elle touchait lui donnaient à peine un morceau de pain, tandis qu'une autre, ne trouvant aucune occupation lucrative, végétait aux dépens de la charité publique. Aujourd'hui que tous sont occupés et que nul ne peine au delà de ses forces, tous les travaux sont assez rétribués pour rendre un certain confort accessible à ceux qui s'en chargent; de sorte que si les diamants, les dentelles et le clos-vougeot ont baissé de prix, parce que la demande en est ralentie, il ne manque jamais d'ouvrage pour le menuisier, pour le quincaillier, voire pour l'orfèvre, pas plus que pour les tisseurs de chanvre, de laine et même de soie.

— Dans mon siècle, monsieur, ceux qui voulaient acheminer la société vers une condition semblable passaient pour des fous, tout simplement.

— Parfaitement! chacun trouve en son cerveau la mesure du possible et les gens qui pensent sont des fous pour ceux qui ne pensent pas. Mais, croyez moi, bon vieillard, ceux qui déclaraient impossibles l'affranchissement du travail et l'avènement de l'humanité, ne pensaient pas tous ce qu'ils disaient et plusieurs de ceux qui croyaient sincèrement à cette impossibilité ne s'en affligeaient pas trop : ils y croyaient parce qu'ils voulaient y croire. Ils ne se souciaient pas du tout d'un monde où leur faste ferait sourire, d'un monde où il faudrait traiter

en égal le premier venu, où ils n'auraient plus personne à commander ni personne à protéger, où ils ne trouveraient plus de serviteurs ni de servantes pour tous leurs caprices. Non certes, la maison du genre humain ne s'est pas bâtie toute seule, la liberté dont nous jouissons n'était pas l'inévitable résultat d'une évolution naturelle et n'est pas sortie d'un décret du gouvernement. Il a fallu pour l'atteindre convertir bien des préjugés, surmonter bien des mauvais vouloirs. Il a fallu suivre l'école du renoncement et du sacrifice. Il a fallu vivre de foi. Les Leclaire, les Godin, les Boucicaut, ces insensés morts millionnaires après avoir assuré l'avenir de leurs collaborateurs sont les premiers saints de notre calendrier. Encore n'auraient-ils probablement conquis aucun résultat durable, les efforts de ces glorieux parvenus, si quelques hommes nés dans l'opulence, comprenant enfin l'objet sérieux de la charité, que plusieurs d'entre eux gaspillaient dans des œuvres sans portée, n'avaient répudié l'intérêt de leur classe en fournissant à nos devanciers les moyens de lui arracher ses privilèges. Gloire à ces traîtres! De tous les ennemis qu'il a fallu combattre, savez-vous quel était le plus redoutable?

— Je crois le deviner, c'était le luxe.

— Oui, le luxe, que des sophistes sans entrailles, apologistes intéressés d'une société corrompue, préconisaient comme le ressort du travail et de l'invention; le luxe, où tous les myopes voyaient un des principaux moyens de faire aller le commerce et l'industrie et que d'honnêtes seigneurs s'infligeaient comme un devoir de leur position; le luxe, qui, ralentissant l'accumulation des capitaux, maintenait un taux d'intérêt fatal aux entreprises et renchérissait les articles de consommation nécessaire, en employant à des futilités les plus habiles travailleurs.

— Et comment avez-vous eu raison du luxe sans recourir à la confiscation? Par des lois somptuaires?

— Non, mais par la tribune, par la chaire, par l'école, par le journal, en un mot par la lumière. Les idées, voyez-vous, ce n'est pas tout, mais c'est quelque chose : elles ne font rien toutes seules, mais sans elles il ne se fait rien. Quand les enfants de la rue ont compris que le luxe leur faisait du tort, il a fallu le cacher, et dès qu'il fallait le cacher, il perdait les trois quarts de son charme. Quand les riches eux-mêmes ont su qu'en augmentant leur fortune ils rendaient un service à la société, tandis qu'ils lui nuisaient par toute dépense inutile, quand les idées de luxe et de vice ont été bien associées dans l'opinion, la partie a été gagnée, dans la mesure où il était nécessaire qu'elle fût gagnée. Du moment où les ministres de la religion ont eu le courage de s'attaquer à la vie réelle, leur

propre crédit s'est raffermi et les classes de la société entre lesquelles ils forment un trait d'union, ont tempéré leur antagonisme. Les femmes ont beaucoup fait pour ce rapprochement sans lequel toute réforme était impossible.

— Ah ! les femmes, quelle place..... »

Une douleur subite me réveilla. Ce n'était pas le gland de Garo, c'était un *blesson* [1] qui m'avait frappé. Je me levai et je repris le chemin de la ville, songeant à mon rêve.

Ch. Secrétan.

1. Poire sauvage.

SUR LA GENÈSE DE LA NOTION D'ESPACE

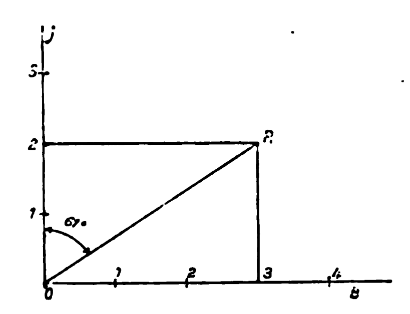
Dans son analyse de mon étude sur la notion d'espace [1], M. Tannery a bien voulu, avec un bienveillant intérêt, signaler l'importance de la question à laquelle elle se rattache. Je suis encouragé par son accueil à réunir quelques explications destinées à éclaircir et à développer les points les plus importants de mon mémoire. Il y a lieu, sans doute, pour pénétrer dans le sujet de ces recherches, de faire appel à un certain effort d'abstraction, mais les lecteurs n'en seront pas surpris, et les notions élémentaires du calcul et de la géométrie n'ont besoin ni de termes techniques, ni de connaissances spéciales pour être sérieusement étudiées.

Les propriétés de la sensation sont celles d'une quantité *sui generis* offrant le caractère de la variation continue. Admettre l'existence de cette quantité est le point de départ. La faculté de constater cette existence et, par conséquent, de constater comment et à quel degré la quantité se différencie d'elle-même, est implicitement reconnue et constitue la perception. Chaque *sens* définit une de ces quantités toujours comparables à elles-mêmes, et signifie la totalité de son champ de variation. Ainsi, le sens visuel fournit la sensation colorée. Ses propriétés sont connues et, sur ce point, ne pouvant mieux faire que m'en référer à l'analyse de la *Revue*, je rappelle seulement que le champ coloré est assimilable à l'angle droit solide et toute sensation colorée à la résultante, dans cet angle, de trois coordonnées rectangulaires, c'est-à-dire de trois sensations composantes. Cette assimilation est vérifiée expérimentalement et cette assertion mérite qu'on s'y arrête, car elle provoque une explication qui a son importance.

Trois sensations colorées spécifiquement différentes, trois couleurs, sont choisies arbitrairement et identifiées à trois directions. Dès lors,

1. *Revue philosophique*, janvier 1889 (Revue générale); L. de la Rive, *Composition des sensations et notion d'espace*, Genève, Georg. 1888.

le champ coloré tout entier est déterminé et toutes les relations de composition que l'expérimentation constate se vérifient sur ce champ schématique, en y appliquant la règle de la composition des forces. Laissons maintenant de côté le mode de représentation. Il est évident que les propriétés mises en évidence ont une expression mathématique indépendante du schéma. Pour simplifier la question, ne considérons que le cycle des couleurs obtenues par la composition, dans des proportions variables, d'une couleur saturée, un certain jaune, J, et du blanc, B. La variation spécifique de la résultante ne dépend alors que d'un seul élément, le rapport des intensités, J et B, et se formule numériquement de la manière suivante. Divisons l'intensité unité de jaune, J, en dix parties égales; de même pour le blanc, et divisons également en dix parties égales le champ de variation V entre le jaune et le blanc. Nous nous proposons de déterminer la position spécifique de la résultante obtenue en prenant



2 dixièmes de jaune et 3 dixièmes de blanc. A cet effet, nous calculons le quotient de 2 divisé par $\sqrt{2^2 + 3^2}$, ce qui nous donne 0,55. Puis nous cherchons dans une table trigonométrique qui donne en regard de l'angle la valeur du cosinus de l'angle, quel est l'angle dont le cosinus a cette valeur. Nous trouvons de 61 degrés, c'est-à-dire un peu moins que 7 fois le dixième de l'angle total de variation, 90 degrés. Nous en concluons que la résultante cherchée se place un peu au delà de la sixième division de V en allant du jaune vers le blanc. On voit donc, et j'insiste sur ce point, que les propriétés numériques exprimées par la table trigonométrique suffisent pour résoudre le problème de la composition, sans représentation géométrique, car V est une quantité *sui generis* susceptible d'être divisée en parties égales.

Revenons au schéma graphique représenté dans la figure ci-dessus, OJ est le jaune, OB le blanc. Les longueurs 2 et 3 sont respectivement prises sur les deux axes et la résultante OR fait avec OJ un

angle de 61 degrés. Il y a complète adaptation des propriétés de la sensation à celles du champ angulaire, mais, on vient de le montrer, ces propriétés dont le cosinus est l'expression mathématique se formulent sans cette représentation. Par conséquent, et je voudrais attirer l'attention sur cette remarque, il est permis de déduire ces propriétés du mode d'exercice de la perception, abstraction faite de leur coïncidence éventuelle avec celles de l'espace angulaire. Voyons donc si cela est possible. On sait qu'une relation entre deux variables, dont l'une, la variable dépendante, est ce qu'on nomme une fonction de la variable indépendante, telle que le cosinus d'un angle, implique une certaine relation aussi entre les variations élémentaires ou différentielles des variables. On sait encore qu'inversement on peut remonter de la relation différentielle à la fonction elle-même. Si donc on trouve que la première est une déduction des lois du phénomène, la seconde en résulte. On comprend comment j'ai pu démontrer que le cosinus est la relation cherchée si l'on admet que certains principes simples déterminent le phénomène de synthèse de deux sensations simultanées. Cette partie de l'étude qui est, à proprement parler, un essai de théorie de la composition des sensations, se résume par le résultat ainsi énoncé : *La loi de la composition des sensations est la même que celle des forces.*

Je ne quitte pas encore ce côté important de mon sujet, qui me semble indiquer sur quelles bases l'étude mathématique et théorique des phénomènes psychologiques peut chercher à s'appuyer. Comme je viens de le dire, la variation élémentaire de l'intensité de la sensation est prise en considération pour exprimer la relation des différentielles, et cette variation est assimilée à une sensation élémentaire. De plus, elle est supposée obéir dans sa composition aux principes admis, en particulier à celui-ci : *La synthèse de deux sensations simultanées est la conscience du rapport de leurs intensités.* Ce principe est la traduction rigoureuse de la notion de comparaison et je le suppose applicable à des éléments de perception. Je conviens qu'au premier abord on hésite à admettre, pour expliquer un phénomène psychologique échappant à la conscience directe, une règle de logique fondée sur les habitudes de l'intelligence consciente, mais, et je cite ici mon étude [1], « il faut bien chercher les premiers éléments de la logique en dehors de nos jugements proprement dits et antérieurement à leur formation ». En d'autres termes, le processus de la conscience est une intégration de processus analogues élémentaires, ou encore, la conscience est la sommation d'un très grand

1. *Composition des sensations*, p. 36.

nombre de perceptions qui se succèdent à de très courts intervalles et ne deviennent la conscience que par leur sommation.

J'ai cherché à rattacher le principe sur la synthèse énoncé plus haut à la loi psycho-physique de Fechner qui en serait un cas particulier. Seulement il faut interpréter cette loi, contrairement à ce qu'on lui demande quelquefois, comme étant simplement celle de la comparaison de deux sensations de même caractère spécifique. En effet, elle se vérifie surtout dans les expériences de moindre perception de variation. On constate que δS, la limite inférieure de variation perceptible d'intensité, est proportionnel à S, l'intensité elle-même. J'admets qu'il s'agit ici d'un phénomène de comparaison et que, sans le discerner très nettement, nous comparons la variation à la sensation lorsque nous cherchons à apprécier si la sensation varie. Variation implique, quand on y regarde de près, simultanéité de deux sensations, la sensation et sa variation. Donc le principe de la synthèse est applicable à cette comparaison et le rapport de δS à S constitue un caractère spécifique dans le champ de la comparaison. En égalant ce rapport à la variation élémentaire δV et du champ de variation, on déduit de cette relation différentiellle la loi dite logarithmique, expression numérique de la loi de Fechner.

Comme le montre l'analyse que vous avez donnée de mon mémoire à laquelle je continue à me référer, la sensation d'effort moteur, supposée posséder les propriétés les plus générales de la sensation, acquiert, par son association avec le mouvement, phénomène qu'il suffit de définir à cet égard par sa qualité d'être réversible, un champ de variation assimilable à l'espace angulaire total autour d'un point. Je désigne ce champ par l'expression de *champ total ternaire*, car ses propriétés de composition sont celles qui résultent de la synthèse de trois sensations simultanées. Un organe de mobilité est une portion du corps susceptible de déplacement relatif, telle que le globe de l'œil ou l'humérus, et se trouve être, par conséquent, l'organe du sens spécial par lequel nous percevons nos mouvements volontaires. Nous voici donc arrivés à concevoir que tout organe de mobilité engendre, par l'exercice de ses fonctions, un champ de variation de la sensation de mouvement jouissant des propriétés dont le champ angulaire autour d'un point est un exemple particulier. Ce champ de variation localisera (je reviendrai sur ce point) une sensation spéciale E, provenant d'une cause externe, telle que la sensation visuelle ou la sensation tactile, par association, c'est-à-dire lorsque la sensation motrice S déterminera la production de E. Cette association a sa raison d'être, non plus dans les propriétés de la sensation, mais dans l'ensemble de notre manière d'être psycho-

logique, à l'égard des rapports de notre activité avec celle des causes de nos modifications.

Je tiens à faire observer que la sensation de mouvement reste subjective, lorsqu'elle s'associe à la sensation visuelle qui l'est aussi et qu'il n'y a pas lieu de donner à l'une ou à l'autre un caractère d'extériorité, pour obtenir la représentation des causes ou leur localisation qui constitue la notion d'espace. Que l'on veuille bien, par un effort d'abstraction, oublier comment nous concevons l'espace et, d'autre part, conclure des propriétés psychologiques de notre entendement que nous devons forcément localiser les causes de nos sensations de relation dans le champ de variation de la sensation de mouvement. Ce champ lui-même, qu'on ne lui cherche aucun schéma, qu'on ne lui donne aucune autre existence que celle de ses propriétés mêmes, propriétés numériques, comme je l'ai expliqué. Alors, la question ainsi posée conduit à une assertion qui sans cela paraîtrait téméraire. Puisque, d'une part, la liaison des deux phénomènes subjectifs, sensation S et sensation E, reste dans le domaine perceptif ou psychologique; que, de l'autre, le champ de variation de S ou champ ternaire se réalise pour nous par l'espace angulaire autour d'un point, concluons que la notion de l'espace angulaire autour d'un point est la sensation de mouvement S. Je cite mon mémoire[1].

« Chaque sens donne lieu à une notion qui lui est spéciale. Il existe donc, dans l'exercice du sens musculaire, une notion qui est pour cette sensation ce qu'est la couleur pour la vue, la résistance pour le toucher, le son pour l'ouïe, l'odeur pour l'odorat, la saveur pour le goût. Ce sens n'est pas apparent, comme pour les autres, parce que la qualité qu'il nous fait connaître du monde sensible, constitue le monde sensible lui-même sous la dénomination d'espace. Nous attribuons à la qualité de mobilité de la matière un caractère essentiel et, en effet, les autres qualités ne nous la font connaître qu'au travers d'une sorte d'illusion, puisque le phénomène de mobilité est la raison d'être de tous les autres. Mais il n'en faut pas moins admettre l'existence d'un sens spécial où prend naissance la notion de mouvement. Elle semble exister d'elle-même précisément parce que ce sens est implicitement admis. »

J'insiste sur cette assertion que je n'ai probablement pas assez mise en évidence dans mon étude et à laquelle le lecteur ne s'arrête peut-être pas assez. Il est porté à croire qu'après avoir montré l'adaptation des propriétés de la sensation à celles de l'espace angu-

1. *Composition des sensations*, p. 67.

laire, j'en conclus que la sensation de mouvement s'adapte, pour ainsi dire, à l'espace objectif. Mais il y avait, je pense, un procédé de cercle vicieux à imaginer que l'existence objective de l'espace se reflète, pour ainsi dire avec ses propriétés, dans nos perceptions conscientes. Non, nous percevons et nous objectivons nos perceptions. Seulement il arrive que la perception de mouvement a une importance exclusive, puisqu'elle est celle de notre activité volontaire et, par là même, de notre expérimentation externe. Nous en faisons donc le critérium de la localisation. C'est ainsi que je suis conduit forcément à voir dans la notion de la direction rectiligne et dans la notion angulaire qu'elle implique la sensation motrice elle-même. Encore une fois qu'on laisse l'objectif dans l'inconnu, qu'on ne l'aborde même pas, — et, du reste, existe-t-il autrement que par nos perceptions ? — et on trouvera légitime la conclusion sur laquelle je viens d'insister. Nous sommes habitués à savoir que la couleur est subjective et notre besoin de qualifier la cause se satisfait en attribuant à la vibration de l'éther une certaine longueur d'onde ; mais là encore, sans nous en douter, nous substituons au phénomène objectif, qui ne devrait se définir que par ses propriétés abstraites ou numériques, son image subjective, la sensation de mouvement, car celle-ci a été considérée jusqu'ici comme existant indépendamment de nous.

Si je me suis bien expliqué, on voit qu'un organe de mobilité, avec tous les muscles et la portion du système nerveux qui en dépendent, est un organe du sens musculaire et détermine l'existence du champ angulaire ou, comme je l'ai désigné, de la *notion d'espace sphérique*. Il s'agit d'un espace angulaire ou sphérique sans rayon déterminé, et maintenant nous avons à examiner comment l'association localise dans cet espace les causes des sensations externes. L'espace *visuel monoculaire* est donc la notion d'espace sphérique, engendrée par le système musculaire du globe oculaire sur laquelle s'ente, si l'on peut s'exprimer ainsi, la sensation visuelle. « Quand nous disons connaître une cause de sensation, nous voulons dire que nous connaissons la manière dont notre activité nous fait entrer en relation avec celle de cette cause. Elle est définie pour nous par le point de contact — cette expression est prise au figuré — de la sphère d'activité de la cause et de notre sphère d'activité, c'est-à-dire par l'association de la sensation résumant l'activité de la cause avec la sensation résumant la nôtre. Localiser la cause, c'est la classer dans le seul champ de variation qui soit à notre disposition, celui de la sensation d'effort moteur. La localisation est un travail d'association, une abstraction produite par la simultanéité des sensa-

tions associées et qui devient pour nous la représentation du monde extérieur et le monde extérieur lui-même[1]. » Cette citation de mon mémoire suffit, je crois, pour expliquer le principe même d'association auquel j'attribue la transformation de la notion d'espace sphérique en espace visuel. Le mécanisme même de cette transformation que j'ai cherché à astreindre à la rigueur mathématique peut être indiqué et compris, je l'espère, sans avoir recours à la géométrie proprement dite.

Étant donnée une cause lumineuse, C, il existe une certaine sensation de mouvement, disons une certaine direction, telle que le mouvement de l'œil dont elle est accompagnée laisse C, ou, pour parler plus correctement, laisse la perception de C sans modification à l'exclusion de toutes les causes analogues. Il en résulte que la sensation S s'associe à la sensation E produite sur un certain point de la rétine. Donc la cause C, capable de produire E, est vue dans la direction S. On sait que tout mouvement élémentaire du globe oculaire est une rotation autour d'un axe passant par le centre de ce globe, puisque cette rotation est celle d'une sphère autour de son centre. Par conséquent le mouvement qui laisse un rayon visuel de direction donnée continuer à former son image sur le même point de la rétine est une rotation autour de l'axe, parallèle à cette direction. S'il s'agit de la vision directe, cette rotation implique que l'œil tournerait de manière que l'iris prît le mouvement d'une roue autour de la pupille et la direction S est la sensation qui le détermine. Ici, *il* faut le reconnaître, l'explication rencontre une difficulté sérieuse. Ce genre de mouvement est possible, mais ne rentre pas dans ceux que nous savons faire exécuter à l'œil. De là cette conclusion : « L'association que nous supposons exister doit être considérée comme le résultat acquis d'une expérimentation initiale dont l'individu hérite, ou que l'enfant, peut-être pendant la première partie de son existence, renouvelle en partie[2]. »

Cette expérimentation inconsciente qui est supposée avoir organisé notre perception et nos associations, et avoir joué à l'égard de notre activité de relation le rôle de l'adaptation darwinienne, est une hypothèse, il faut le dire, et l'on objecte à cette conscience inconsciente d'échapper au contrôle de toute vérification. Ce n'est là cependant, semble-t-il, qu'une objection également valable contre toute hypothèse, puisque l'explication des faits vérifiables en est le seul et vrai contrôle et, d'autre part, nous assistons incessamment,

1. *Composition des sensations*, p. 77.
2. *Ibid.*, p. 80.

par l'acquisition d'une habitude, à la transformation d'une expérimentation consciente en une donnée définitive, acceptée, ignorée, de notre activité volontaire. Faisant donc intervenir une adaptation progressive des perceptions et de leurs associations aux conditions qui leur sont imposées, et une transmission par voie héréditaire des acquisitions, on ramène les propriétés de l'espace visuel monoculaire à celles de la sensation *simple*. Cette dernière expression est employée ici par opposition à celle du mouvement *complexe* qui caractérise la notion d'espace tactile.

La méthode que je viens d'indiquer conduit de la même façon à la notion d'espace tactile. La production en est due à l'association des sensations de mouvement complexe, avec la sensation du contact attribuée à la cause localisée. Le mouvement complexe étudié est celui d'un bras schématique dont l'humérus a les mêmes mouvements que le globe oculaire et où l'articulation secondaire, l'articulation du coude, détermine une modification de l'organe même de mobilité. Le rôle de l'articulation secondaire consiste à produire une sensation se superposant à une direction donnée du champ de la sensation simple, et déterminant la notion consciente de distance à partir du centre. Aussi, tandis que l'espace monoculaire est une sphère de rayon indéterminé, l'espace tactile est une sphère de rayon variable et déterminé. J'attire de nouveau l'attention sur la génération uniquement subjective de la notion, sans qu'il y ait lieu de faire intervenir la manière d'être objective de la matière et de vouloir la transformer ou la représenter dans notre entendement autrement que par nos perceptions elles-mêmes. Avoir localisé un point tactile, c'est savoir qu'après avoir perçu une certaine sensation de mouvement volontaire de l'humérus, accompagnée d'une certaine somme de sensations de mouvement volontaire de l'articulation du coude, ma main se trouva en contact avec une résistance. Quant à l'existence objective de la distance, elle n'est que la certitude, ou mieux la conviction, que la même série de mouvements déterminera toujours le même résultat. Vouloir chercher à la réalité de l'espace une autre définition, c'est, me semble-t-il, méconnaître le rôle même de notre entendement et de nos sens.

M. Tannery a fait remarquer comment la génération de l'espace visuel sur le mouvement conduit à la notion que l'angle de deux directions se trouve relié à l'effort minimum pour passer de l'une à l'autre. J'essayerai, en insistant sur ces considérations, de faire voir qu'elles donnent aux notions fondamentales de la géométrie une provenance sans ambiguïté. La définition de la ligne droite au commencement de la géométrie, le plus court chemin d'un point à un autre, est inat-

tendue et semble mystérieuse, tant il est vrai que la ligne droite est une notion simple et directement perçue. L'absence de liaison visible entre la notion et la définition est une preuve pour moi qu'il n'est pas légitime de concevoir l'espace comme existant en soi avec ses propriétés géométriques et de croire que nos sens nous révèlent les éléments de cette structure objective. C'est par cette conception, fondée sur un besoin d'objectivité mal compris et dépassant son but, que nous imaginons la ligne droite comme une création indépendante de toute conscience, que nous pensons en recevoir dans nos sens une création indépendante de toute conscience, que nous pensons en recevoir dans nos sens une sorte d'image et qu'elle se trouve posséder la propriété remarquable d'être le plus court.

Qu'on veuille bien, pour éclaircir la question, en aborder le côté exclusivement analytique ou numérique et, pour le dire en passant, la géométrie est toujours susceptible de cette transformation, remarque qui suffit pour nous mettre en garde contre une existence autre que celle-là. Étant donné un point A et, à partir de ce point, trois directions formant deux à deux entre elles un angle droit, nous prenons respectivement sur ces trois directions trois longueurs très petites que nous désignerons par a, b, c, et nous achevons la figure solide cubique dont ces trois éléments sont les arêtes. Le point B est le sommet de l'angle apposé à A. Nous admettons que la distance de A à B est égale à la racine carrée de la somme des carrés des trois distances élémentaires et que la direction de la droite AB est fixée par les rapports de ces mêmes quantités avec la distance AB. Cela posé, on démontre qu'entre deux points quelconques, situés à une distance quelconque l'un de l'autre, la ligne la plus courte est celle pour laquelle la direction de tous les éléments successifs tels que AB demeure la même. Ainsi dans cette démonstration du chemin le plus court, la direction rectiligne à partir d'un point est acceptée comme notion première, et l'évaluation de la distance de deux points très voisins par la racine carrée de la racine des carrés de a, b et c est donnée comme la loi de la composition des distances.

Il est aisé maintenant de comprendre que la sensation de mouvement se substitue, sans altérer le procédé de la démonstration, aux éléments de distance, pourvu qu'on fasse intervenir la notion de temps. Dans tout phénomène de perception, l'intensité de la sensation est un des éléments conscients et la durée de la sensation est l'autre. J'ai désigné par *quantité de sensation* le produit des deux quantités. Ce produit, on le voit, pour une durée très courte, la seconde, prise comme unité de temps, est égal à l'intensité moyenne de la sensation supposée à peu près constante. On a reconnu dans la

règle énoncée pour la composition des distances celle de la composition des sensation, et la notion de direction et d'angle est celle qui est directement perçue. Par conséquent une direction rectiligne quelconque, c'est-à-dire une sensation de mouvement, demeurant la même spécifiquement, jouit de la propriété, démontrée analytiquement, d'être un passage de quantité de sensation moindre ou de moindre effort. Il en résulte que, par expérimentation, la ligne droite devient la relation naturelle entre deux points donnés. En résumé, je montre qu'il faut considérer les propriétés géométriques de la ligne droite comme étant les propriétés de la sensation et que celles-ci se déduisent des principes admis pour la synthèse d'éléments simultanés. D'autre part, en objectivant ces propriétés nous usons d'un procédé légitime, puisqu'en fin de compte tous les phénomènes auxquels nous les appliquons sont interprétés par notre sensation de mouvement.

En terminant, je reviens encore une fois au bienveillant exposé de mon mémoire et les explications que j'ai cherché à rendre aussi précises que possible sont peut-être de nature à modifier le jugement sur la tendance réaliste de mes recherches. Elles concluent en effet à l'existence de l'espace avec toute la réalité dont elle est susceptible, déterminée, produite par la notion subjective de la direction rectiligne et de l'angle, laquelle est assimilable pour le sens du mouvement à la couleur pour le sens de la vue.

Pour moi, l'espace se conçoit ainsi : Je sais qu'il existe devant moi un point visuel ou tactile, quand je sais qu'en exerçant d'une certaine manière la sensation musculaire du globe oculaire, j'obtiendrai une certaine sensation visuelle et de même pour le sens musculaire du bras. Dans les deux cas la conception résulte de la représentation ou de la mémoire des sensations perçues et de la conviction de l'existence permanente de la cause extérieure à moi.

Je reconnais toutefois qu'il est un côté de la question que je n'ai pas abordé. L'espace visuel et l'espace tactile se servent de vérification mutuelle et, d'une manière générale, tous les mouvements dont notre corps est susceptible s'associent plus ou moins pour établir et rendre plus complète notre notion de l'espace. C'est évidemment par ces relations à constater et à expliquer entre tous nos éléments de connaissance — ces éléments faisant eux-mêmes partie de l'espace dans lequel ils sont localisés les uns par rapport aux autres — que l'objectivité de l'espace existe et que certaines conditions à imposer aux modes d'action des causes se trouvent énoncées. Ainsi la propagation de la lumière en ligne droite est nécessaire à admettre pour objectiver l'organe visuel. Ainsi encore l'assimilation des dimen-

sions invariables d'un espace impénétrable au rayon invariable de la sphère tactile est à admettre. On remarquera cependant que les qualités à attribuer aux rapports des causes externes entre elles sont toujours celles qui sont définies par nos perceptions; et, du reste, comment en serait-il autrement?

Que deviennent, pourrait-on dire, en se plaçant à ce point de vue, les propriétés exclusivement objectives de la matière, les lois de la mécanique, de la physique? Si la notion d'espace à trois dimensions est le résultat de notre réceptivité, elle est, en quelque sorte, une perspective qui nous est imposée, hors de laquelle nos perceptions n'existent pas. D'où vient que cette perspective nous donne cependant en vraie valeur les éléments des phénomènes? Une loi telle que la gravitation par exemple expliquerait-elle les mouvements des astres par une déduction logique, si les trois dimensions ne régissaient pas, pour la matière elle-même, les conditions de son existence. Il est permis de répondre que les conditions de notre réceptivité sont sans doute étroitement liées aux conditions des actions réciproques des portions de matière que nous connaissons. La force et le mouvement d'une part, le vouloir moteur perçu ou sensation de mouvement de l'autre, sont au dehors et au dedans de nous des phénomènes présentant trop d'analogie pour que les conditions générales de leur production ne soient pas supposées identiques. On peut aussi penser que certains phénomènes d'un ordre supérieur pourraient dépendre de propriétés de la matière dont les trois dimensions de nos sens ne règlent pas toutes les manifestations.

L. DE LA RIVE.

LE SENS COMMUN CONTRE LE DÉTERMINISME

I

Il est impossible de faire une inférence sans prendre quelque chose pour accordé. En d'autres termes, toute inférence repose sur ce qui ne peut être inféré, toute inférence présuppose une croyance en une thèse qui n'est pas susceptible de démonstration, et qu'on peut appeler une *donnée* naturelle. Les mathématiques, par exemple, ont pour base une chose qui ne peut être inférée, une chose indémontrable, à savoir ces données naturelles cohérentes qu'on nomme les axiomes. De même à la base de toute autre science, en prenant ce mot au sens strict, se trouve ce qui ne peut être inféré, ce qui ne peut être prouvé : par exemple, l'existence du Moi et de quelque chose de différent du Moi, à savoir l'univers matériel extérieur au Moi. Toutes les thèses qui arrivent à notre connaissance par l'expérience sont des données inaccessibles à l'inférence : les sciences inductives n'ont d'autre fondement que de pareilles thèses. L'expérience d'où Descartes tira son fameux « Cogito » enveloppe une donnée qui ne doit rien à l'inférence. (Pour le dire en passant, Descartes s'est trompé en prenant le « Cogito » pour une évidence d'où il pouvait inférer l'existence du Moi. Le « Cogito » enveloppait la connaissance du Moi aussi bien que celle d'une certaine pensée; il ne pouvait donc servir à établir par voie d'évidence, de preuve, la connaissance du Moi. L'argumentation de Descartes n'est qu'un simulacre de démonstration.)

Toute explication, comme toute inférence, repose sur des données naturelles. En tant qu'une donnée naturelle a la vertu de nous inciter à croire vraies certaines autres thèses, on dit qu'elle possède une puissance d'explication. Il y a deux sortes d'explications : d'abord les données naturelles elles-mêmes; puis les thèses accréditées dans notre esprit par voie d'inférence, les conclusions. Une

explication de la seconde sorte présuppose une donnée naturelle dont la puissance d'explication est la condition *sine qua non* de la sienne propre. C'est ainsi que toute explication en mathématiques dépend des axiomes mathématiques. Quant aux sciences inductives, il est de l'essence de toute expérience d'envelopper quelque donnée naturelle, et c'est sur ces données que reposent toutes leurs explications. La preuve par laquelle Galilée renversa cette donnée, que la terre est immobile, tire sa puissance d'explication de celle même des données naturelles qu'elle présuppose. Semblablement, la preuve par laquelle l'hypothèse darwinienne a renversé, ou peu s'en faut, la donnée de l'immutabilité des espèces, doit toute sa puissance d'explication à celle des données naturelles qu'elle-même présuppose. Quand une hypothèse révolutionnaire renverse une donnée naturelle, la victoire de celle-ci est due surtout à la puissance supérieure d'explication qui appartient à certaines données naturelles. Telle est la dépendance de toute inférence et de toute explication à l'égard des données naturelles. Maintenant il arrive souvent que l'esprit, en tant que source de données naturelles, en produit qui sont incohérentes, comme celle de l'immobilité de la terre; et alors la Raison, intolérante de toute incohérence, exige la suppression de ces données. Placé devant ce dilemme, l'esprit n'a que le choix de prendre le gouvernail, ou d'aller à la dérive. Mais la Raison, le sens commun, le sentiment de la dignité humaine, nous interdisent de nous laisser dériver. Or gouverner, ici, c'est avoir recours à une innovation choquante : il ne s'agit de rien moins que d'une intervention arbitraire dans les démarches de l'entendement, d'une irruption de l'arbitraire dans l'intimité, jusqu'ici sacrée, où s'élabore la connaissance, d'une mainmise arbitraire enfin sur les matériaux de cette connaissance. Or qu'est-ce que cela, sinon le scepticisme même à l'œuvre, fabriquant des contrefaçons de croyances, et les affublant du nom de connaissance? Ce n'est en effet guère que cela, si l'on compte pour rien la *foi* : et l'esprit humain est un si misérable pis aller, il est si désespérément incapable de toute certitude légitime selon la logique, qu'il lui faudrait bien, ayant à choisir de deux maux le moindre, s'accommoder même de ce peu. Le sens commun survient alors, appuyé sur la foi, — la foi en l'esprit humain et particulièrement en la faculté morale; — il offre de prendre en main le gouvernail, et d'en user conformément à une méthode de recherche dont la règle capitale est *de respecter les données naturelles fondamentales quand elles sont cohérentes.* (J'appelle fondamentales les données qui servent de base à une portion considérable du système des croyances humaines.) Cette règle capitale s'applique même aux



données qui ne sont cohérentes qu'en partie : en pareil cas, le sens commun s'attache à la partie de la donnée qui est cohérente, et fait bon marché du reste. Exemple, cette donnée, que l'homme est une chose durable : on vient à s'apercevoir qu'elle est fausse au regard du corps humain; mais elle n'est pas nécessairement fausse en tout point, puisque l'homme peut être, en l'une de ses parties, cette chose durable qu'on appelle l'âme; cela étant, le sens commun, sur l'autorité de la donnée en question, tiendra que l'homme est en partie une âme, et par là une chose durable. De même, quand on s'aperçoit que la donnée naturelle relative à notre libre arbitre est incohérente au regard d'une certaine espèce d'actes jusque-là considérés comme volontaires, elle ne devra pas moins être tenue pour valide au regard d'autres actes, à propos desquels il n'a pas été prouvé qu'elle fût incohérente. C'est là une innovation surprenante sans doute, mais on la trouvera fort prudente si l'on veut bien considérer l'autre branche du dilemme.

Cela dit, l'exposé qui va suivre, concernant la volonté, est valable exclusivement aux yeux de ceux qui subissent assez l'empire du sens commun pour accepter la règle capitale de la méthode de recherche qui lui est propre, la règle du respect pour les données naturelles cohérentes.

Parmi les données naturelles fondamentales, l'une des plus importantes est que nous sommes des agents libres, doués du pouvoir de choisir, de préférer entre deux motifs le plus faible. Si nous ne sommes pas des agents libres, la faculté morale n'est qu'une menteuse, les idées de droit et de tort ne sont que des mensonges. Si nous sommes de simples jouets de la Nature, et par là du Destin, le meurtrier est aussi innocent de son meurtre que le couteau même dont il se sert.

Nier que nous soyons des agents libres, c'est ruiner en nous tous les éléments qui tendent à faire que l'individu s'accommode, sincèrement et avec abnégation, au bien de la société; c'est obliger la société de ne compter pour sa protection que sur un régime de terreur. Tout ce qu'il y a d'infernal dans la nature humaine ne demande qu'à secouer la chaine du libre arbitre; à l'en croire, la donnée qui concerne notre liberté d'action serait frappée d'incohérence. Supposez que cette incohérence vienne à être prouvée : la cause de la bonté morale, de la dignité humaine et du bien-être des hommes, est une cause perdue. Au cas contraire, ce qu'il y a de divin dans l'homme s'attachera à la donnée contestée, et aura pour s'appuyer la logique, c'est-à-dire la Raison et le sens commun; le principe divin aura alors à sa charge de réfuter tout argument tendant à prouver

l'incohérence, mais il n'aura pas à démontrer autrement notre liberté : en effet, vouloir prouver une donnée naturelle cohérente, c'est vouloir dorer de l'or fin. Maintenant, quand on accuse une donnée d'incohérence, on suppose par là même qu'il est impossible d'imaginer une hypothèse où la donnée serait cohérente; et pour réfuter l'accusation, il suffit de produire une telle hypothèse. Il est vrai qu'il peut y avoir plusieurs hypothèses répondant à cette condition, et celle qu'on produit peut n'être pas la vraie, ou n'être qu'en partie vraie. Mais vraie ou non, elle réfute l'accusation, et elle devrait suffire à rétablir la donnée dans ses droits. Toutefois ici intervient une loi dont personne jusqu'à ce jour n'a fait mention. Les croyances primaires, celles qui ont trait aux données naturelles, ne se remettent jamais tout à fait du choc que leur imprime un doute sérieux. Elles perdent pour toujours cette ferme certitude qu'elles possédaient. Tout ce que peuvent faire pour elles la Raison et le sens commun, c'est de leur donner pour appui une opinion forte. Et c'est ici qu'un acte d'arbitrage peut leur venir en aide et les étayer. Ainsi donc, on a beau repousser l'assaut que le déterminisme dirige contre la donnée du libre arbitre, cette donnée n'en perd pas moins sans retour son crédit primitif, et ce qui aggrave cette déchéance, c'est que l'argument dont on se sert pour repousser l'attaque substitue une hypothèse à ce qui était une certitude; et ce qui est bien pis encore, cette hypothèse, on peut considérer qu'elle est seulement une des hypothèses multiples également propres à cette réfutation, et qui forment comme une région des possibles, où l'esprit est libre de vagabonder à son caprice. La Raison et le sens commun avouent qu'ils ne peuvent se passer d'un arbitrage pour établir ce qu'ils déclarent être l'opinion préférable, à savoir celle-ci, que la donnée contestée est vraie. Aussi, en fait de choses prouvées, je m'en tiendrai ici à démontrer que la donnée relative au libre arbitre est cohérente et à réclamer qu'elle soit en conséquence tenue pour vraie; pour le surplus, je ne propose rien de définitif et je me borne à présenter ce qui me paraît dans les circonstances actuelles la meilleure théorie provisoire de la Volonté.

II

La volition ou ce qui s'offre à nous sous ce nom, est la seule espèce d'action qui nous apparaisse, dans une donnée naturelle, comme n'enveloppant aucune passivité. En toute autre action, l'agent est aussi patient. Un corps qui en choque un autre est, à l'égard du choc,



patient aussi bien qu'agent. Quand la poudre en faisant explosion chasse le boulet, elle n'est pas moins passive qu'active. Un corps qui se meut, mais sans en choquer un autre, est uniquement patient, et n'est nullement agent. Nous appellerons *activité pure* celle qui n'implique aucune passivité, et *activité impure* celle qui implique quelque passivité. L'activité pure, si toutefois la chose existe, appartient en propre à la volonté : elle est la différence spécifique de la volition. Toute action pure est volition; toute volition est action pure. Supposez qu'il n'existe aucune volition : il n'existera aucune action pure. L'idée de volonté et celle de volition se trouvent par là bien définies, nettement séparées de toute autre idée : l'une est l'idée du pouvoir ou de la faculté d'agir de la façon appelée action pure; l'autre est l'idée de l'action pure elle-même. Ces définitions ne soulèvent nulle question : elles n'impliquent en effet pas qu'il y ait des réalités correspondant aux idées définies.

Maintenant la donnée d'après laquelle il y aurait parmi les activités humaines une espèce qui serait l'activité pure, cette donnée, à supposer même qu'elle contienne du vrai, n'est pas vraie entièrement. On a confondu avec les actions dont on peut sans incohérence soutenir qu'elles sont pures, d'autres actions qui sont certainement impures, et la donnée n'a pas distingué et exclu ces dernières. Je les mets à part sous le nom d'actes d'*instinct intentionnel*. Pour justifier l'analyse que je ferai de ces actes, je dois d'abord expliquer ce que j'entends par instinct, par intention, et par instinct intentionnel.

Par instinct, j'entends l'attribut propre aux êtres animés et que présupposent des actions qui semblent être volontaires et ne le sont pas : la différence spécifique des actes instinctifs, c'est d'être *pseudo-volontaires*.

Une intention, c'est une tendance normale et non morbide [1] de l'esprit, qui détermine le sujet à agir ou s'abstenir en telle ou telle occasion conformément à une idée donnée. Une intention n'est pas un acte; elle n'est pas une volition. Liée par un lien intime avec la volonté, et aussi avec une espèce d'instinct qui a jusqu'ici passé pour de la volonté, l'intention est exposée à être prise à tort pour un acte volontaire. En tant qu'elle est *tendance* et non *acte*, elle diffère de la *résolution*, avec laquelle on la confond communément. Une résolution est un acte de la volonté, ou d'un instinct qui passe pour être la volonté, acte qui a ordinairement, sinon invariablement, pour effet immédiat [2] et antérieur à toute réflexion philosophique, une

1. Les mots « normal » ou « non morbide », dans le sens où ils sont pris ici, seront tout à l'heure l'objet d'une explication.

2. Pour le moment, il y aurait quelque violence à réduire le sens du mot volition

intention. La tendance qu'on appelle intention semble faire suite à l'acte qu'on appelle résolution : de là la confusion établie entre l'intention d'une part, et de l'autre l'acte, la volition, la résolution. Ce qui favorise cette confusion, c'est que l'intention est la différence d'une certaine espèce d'actes : on confond aisément les actes avec leur attribut spécifique.

Nous savons maintenant ce que c'est que l'intention. Je poursuis, et je remarque que les actes instinctifs sont tantôt intentionnels et tantôt non intentionnels; que parfois ils procèdent d'une intention et parfois non. Quand l'enfant tette pour la première fois, il accomplit un acte instinctif qui est non intentionnel; mais les actes ultérieurs du même ordre procèdent chez lui d'une intention : ce sont des actes instinctifs intentionnels. L'instinct, quand il est source d'actes intentionnels, peut s'appeler *instinct intentionnel*; quand il est source d'actes non intentionnels, il est *instinct aveugle*. Jusqu'ici on a cru à tort que cette dernière espèce, l'instinct aveugle, enveloppait le genre tout entier. Généralement, on n'a pas rangé parmi les instincts nos penchants, tels que nos appétits et nos passions. Il arrive quelquefois, mais ce n'est pas une règle générale, qu'on les range parmi les instincts, par voie d'allusion et implicitement. Lorsque les penchants entrent en action, c'est tantôt en agissant comme forces instigatrices, et tantôt comme sources de motifs. Dans ce dernier cas, ils défèrent aux ordres de la volonté qui peut soit leur opposer un refus, soit acquiescer et les transformer pour ainsi dire en intention. Eh bien! le penchant, sous la forme de force instigatrice, et non de simple source de motifs, voilà précisément l'espèce du genre instinct qu'on a jusqu'ici confondue avec la volonté. La cause de cette confusion, c'est que d'une part le penchant est intentionnel, et d'autre part on confond ordinairement l'intention avec la volition. Il y a une telle convenance, une utilité si capitale, à élargir ainsi l'idée d'instinct jusqu'à y englober l'espèce que j'appelle instinct intentionnel, que je n'ai pas besoin, je pense, de justifier cette opération.

Les actes intentionnels peuvent être ou *volontaires* ou *instinctifs*. Ils sont volontaires quand ils ont pour cause une volition ; instinctifs,

aux volitions dans le sens strict, et à en exclure les actes instinctifs qui, à cause de leur ressemblance avec la volition, ont été considérés comme des volitions véritables. Assurément, il est déjà choquant de donner le nom de dessein à ce qui nous apparaît nettement comme étant une simple contrefaçon de la volition, imposée comme telle à l'esprit par l'instinct; mais il le serait plus encore, pour le moment, de violenter outre mesure l'habitude mentale qui nous fait attribuer le nom de dessein à certaines contrefaçons de la volition. Ce serait écorcher vive une peau qui, dans l'ordre de la nature, devra s'écailler d'elle-même et tomber.



quand ils ont pour cause un instinct. Il importe de distinguer entre les actes intentionnels volontaires et les volitions : les uns comme les autres sont des effets de la volonté, mais les premiers en sont des effets éloignés, les autres des effets directs; ceux-là sont les effets d'une intention, ceux-ci ne le sont point. Un homme forme le dessein d'accomplir par obéissance au devoir une certaine action qui est pénible; ce dessein est une volition; il a pour effet une intention d'accomplir l'action pénible dont il s'agit; cette intention, en tant qu'elle procède d'une volition, est volontaire, et en tant qu'elle procède d'une intention, elle est intentionnelle.

Il arrive, pour beaucoup d'entre nos actes intentionnels, que nous sommes mus par une force instigatrice, par un instinct intentionnel : c'est ce qui apparaît clairement, quand l'acte se produit en dépit d'une décision prise de l'arrêter. Ainsi nous prenons la résolution de nous défaire d'une mauvaise habitude, et nous sommes nonobstant amenés à y céder, et les actes par lesquels nous y cédons sont des actes intentionnels. Nous prenons la résolution de ne pas nous laisser aller à la colère dans une conversation à laquelle nous nous attendons, et voilà que la colère éclate en dépit de notre surveillance, et en des actes intentionnels. Nous décidons d'en finir avec toute affectation, avec toute vanterie; et nous nous surprenons en train de donner carrière à l'une et à l'autre. Nous nous apercevons parfois que nous subissons une intention que, d'après le témoignage de notre mémoire, nous n'avons pas formée volontairement. La colère en particulier sait engendrer de ces intentions involontaires. Malheureusement, nous sommes si obtus quand il s'agit de nous examiner nous-mêmes, que la découverte d'une intention involontaire est un fait d'expérience fort rare. Rien pourtant qui jette un jour plus vif sur l'instinct et sur la volonté, rien qui les mette en un relief plus marqué.

Nous avons une tendance à admettre que l'acte de choisir est un élément essentiel de la volition; que vouloir, c'est choisir. Mais une chose est manifeste, c'est que, pour qu'il y ait choix, la condition *sine qua non* est la présence de deux motifs pesant en sens opposés sur l'esprit, et créant ce qu'on peut appeler en termes techniques une *alternative pratique*. Et ce qui est également manifeste, c'est que la très grande majorité de nos volitions ou de ce qui nous paraît en être, a lieu en l'absence de toute alternative pratique, et à la suite de motifs qui n'ont pas été combattus. Donc la très grande majorité de ce qui nous semble être nos volitions exclut toute espèce de choix. S'ensuit-il que ce soient là des actes instinctifs? En aucune façon. Il n'y a pas d'incohérence à concevoir un acte intelligent qui n'est ni

intentionnel ni accompagné de choix, et il est probable qu'ici la réalité correspond à la conception. Nous avons des raisons pressantes, bien plus, concluantes, de croire que l'homme est un composé de corps et d'âme; que dans les actes produits par l'instinct intentionnel, le corps agit sur l'âme, l'âme étant ici le patient, et le corps l'agent; tandis que, dans l'action pure ou volition, c'est l'âme seule qui est agent [1]. Et ce n'est pas seulement dans l'acte de choisir qu'elle est seule agent, elle peut l'être aussi quand elle cède à un motif que rien ne combat. Cela posé, admettre l'hypothèse que le choix est un élément essentiel de la volition, c'est sous-entendre que l'âme est incapable d'activité pure sauf quand elle a l'occasion de choisir, et que par suite, en dehors des occasions de ce genre, elle est simplement un jouet que fait mouvoir le corps, que dirigent les forces physiques inconscientes. L'hypothèse au contraire que le choix n'est pas indispensable dans la volition, sauve de ce péril la dignité humaine, et nous permet de croire à la possibilité, pour l'âme, d'arriver à prendre sur le corps assez d'ascendant pour substituer en beaucoup de cas la volition à l'action de l'instinct intentionnel, si bien que ce qui n'est actuellement qu'en apparence activité personnelle le devienne en réalité pour sa presque totalité. Je ferai voir que, selon la raison et le sens commun, cette hypothèse est vraie, ou du moins que l'opinion d'après laquelle elle est vraie est l'opinion préférable. Mais avant d'en venir là j'ai d'abord à réfuter le Déterminisme, et pour cela à montrer que l'idée de ce choix est cohérente, et que cohérente aussi est la donnée naturelle où nous nous apparaissons à nous-mêmes comme accomplissant l'acte de choisir.

Qu'est-ce donc que choisir? Jusqu'ici nous n'avons examiné cet acte qu'à travers l'idée vague que s'en fait le vulgaire. Maintenant il s'agit de la mettre dans l'alambic du philosophe, de la distiller, et d'en extraire une idée précise du choix. La différence qu'il y a entre choix et préférence a jusqu'ici échappé à tout le monde; autant que je peux savoir, elle n'a jamais été mentionnée au cours de la discussion si longue pourtant à laquelle a donné lieu la question du libre arbitre. La préférence est le genre; le choix n'en est qu'une espèce. Le genre se divise en deux sous-genres : la *préférence affective* et la préférence *pratique*. On dit que nous préférons une chose quand nous la trouvons meilleure, ainsi quand nous trouvons ce tableau meilleur que cet autre, ce poème meilleur que celui-là, le bœuf meilleur que le mouton. Cette appréciation n'est pas un acte : elle n'a rien de pratique, elle est purement affective. De son côté, la préférence

1. Voir l'*Alternative*, livre III, chapitre IV.

pratique est une espèce du genre action. Lorsque, dans une boutique, je compare deux ou plusieurs objets, avec la pensée d'acheter celui qui me convient le mieux, que j'achète l'un et que je laisse l'autre, j'exerce là une préférence qui est bien un acte : c'est une préférence pratique. Je *fais* quelque chose, je me mets en possession d'un objet et je le paye, et j'en rejette un autre. Ce genre d'acte nous offre un exemple de la préférence pratique. Le sous-genre, préférence pratique, se divise en deux espèces : celle où l'agent est dans la nécessité de préférer ce qu'il préfère, et l'autre. C'est cette dernière que, dans les discussions sur le libre arbitre, on désigne sous le nom de choix. Maintenant considérez au milieu de quelle confusion s'agitaient ces discussions, tant qu'elles se fondaient sur l'idée vulgaire de choix. D'après cette idée, l'acte de l'acheteur de tout à l'heure est un choix ; il y a choix tout aussi bien à adopter un ruban qu'à adopter le dessein d'obéir au devoir plutôt qu'à un désir contraire et plus fort. Il n'est pas étonnant après cela que tout le monde, sauf peut-être quelques gens qui ne sont pas du monde, soit sur le chemin du Déterminisme. Si l'on part de la notion confuse du choix, qui est celle de tout le monde, si l'on est avec lui l'esclave du désir le plus fort, on devra invariablement, donc nécessairement, choisir ce qu'on désire le plus ; tout choix supposera auparavant un désir supérieur en force, qui aura eu pour objet la chose même qu'on choisit. Le monde n'avait pas fait l'expérience de cette chose si rare, le choix au sens strict du mot, ce qui lui eût été nécessaire pour arrêter au passage l'idée qu'il se faisait du choix et pour la purger de tout alliage : en effet, choisir c'est être capable d'abnégation, de l'abnégation qu'il y a à repousser le motif le plus fort ; et c'est de quoi bien peu d'hommes ont été capables jusqu'ici.

Oui, le pouvoir de choisir repose sur le pouvoir de se dévouer, de s'infliger la douleur de rejeter le motif le plus fort. Quiconque ne possède pas ce pouvoir n'est pas capable de faire un choix. Quand il se figure avoir choisi, il a tout simplement exercé ce que j'appellerai le pouvoir de *préférer sans choisir*. Je ne veux pas dire que tout choix implique nécessairement abnégation ; un mauvais choix au contraire exclut toute abnégation : je dis simplement que choisir c'est avoir la faculté de faire abnégation de soi-même. Si toute démarche humaine était nécessairement conforme au désir le plus fort, le choix, au sens strict du mot, serait chose impossible.

Est-ce que les actes au sujet desquels l'agent a eu à envisager une alternative pratique, les actes qui *semblent* par suite être les résultats d'un choix, sont tous volontaires ? Nullement. Dans toute alternative pratique où ne se trouvent pas opposés l'un à l'autre la *dignité*

d'une part, principalement sous la forme du *devoir*, et d'autre part un objet *supérieurement désirable*, il n'y a aucune place pour un choix. Je m'explique. D'abord il existe deux sortes, opposées entre elles, de raisons de préférence. Quand un motif de prudence a à lutter contre un motif de l'ordre de la passion ou de l'appétit, les raisons de préférence, contraires entre elles, et que les motifs impliquent respectivement, sont de la même sorte : au fond, de part et d'autre il s'agit d'éviter la douleur. Mais quand la dignité, et spécialement le devoir, est l'une des raisons en présence, et que l'autre est un objet supérieurement désirable, alors les raisons contraires ne sont plus de la même sorte : la première implique, au moins comme un de ses éléments, comme élément essentiel, quelque chose qui n'est pas un péril à éviter. Dans le premier des deux cas qui viennent d'être exposés, la lutte des raisons de préférence ne laisse pas place pour une intervention de la Volonté : il n'y a pas matière à choisir quand il n'y a en présence qu'un objet moins désirable et un plus désirable, celui-ci accompagné de la raison qui doit le faire préférer. Il ne peut pas y avoir de débat sérieux sur le point de savoir si nous ferons ce qui est moins désirable ou ce qui l'est plus. Si donc il ne pouvait exister d'autre raison de préférence qu'une douleur à éviter, ni choix ni volonté par conséquent ne seraient possibles. Je ne m'arrête pas à la question oiseuse de savoir si des motifs opposés et égaux ne donneraient pas lieu à un choix, et si l'esprit ne pourrait pas être suspendu entre deux motifs opposés, comme l'âne de Buridan entre ses deux bottes de foin. Je poursuis. Est-ce que ce qu'il y a de désirable dans la dignité est le seul titre qu'elle ait à devenir une raison de préférence? Il est essentiel à la dignité d'être agréable et par là désirable : ne peut-on dès lors présumer — nous devrions dire, tenir pour accordé — que quand la dignité est préférée, c'est qu'elle est plus désirable que ne le sont les objets des passions qui constituent les motifs contraires? Pour résoudre cette question, on ne peut recourir au critérium qui consiste à constater l'incohérence de la thèse contradictoire; le critérium de la vraisemblance ne paraît pas non plus à première vue nous conduire à la solution la meilleure. Mais le principe du respect qu'on doit aux données naturelles cohérentes réclame du sens commun un acte d'arbitrage en faveur de la solution la meilleure : en effet il n'y a pas d'autre moyen de maintenir cette donnée, que l'homme a un pouvoir de choisir. En outre nous avons, en faveur de cette solution, le témoignage de quiconque a vécu selon le devoir. Celui-là sait, par son expérience intime, que le devoir, en dehors du caractère désirable qu'il peut avoir, est une raison suffisante de préférence. C'est là un fait manifeste. Quand, dans



le cœur de l'homme du devoir, la passion, l'appétit, atteignent à leur comble, et quand le sentiment du devoir devient si faible que lui-même s'étonne comment il peut y demeurer attaché, c'est alors qu'il s'aperçoit qu'il a affaire à une raison de préférence qui n'est pas simplement une peine à éviter. Voici une preuve plus forte encore : Il arrive qu'un homme parvenu au milieu de sa vie, exempt d'ailleurs de toute croyance à un châtiment après la mort, s'arrête sur la mauvaise route, s'engage à vivre désormais selon les principes chrétiens, et les suit en effet jusqu'à la fin de ses jours. Il n'est pas croyable qu'à partir de sa conversion jusqu'au terme de sa vie il n'a jamais été sollicité par un motif mauvais et supérieur en force au motif chrétien, que malgré cela il préfère. L'induction atteste que cela est en effet fort improbable. Il semble donc bien qu'il soit dans l'essence du choix, que l'esprit qui choisit se place en face d'un couple de raisons contraires, dont l'une est la dignité inséparable du devoir, l'autre la supériorité, au point de vue de nos désirs, de l'acte que le devoir défend, ou de l'abstention à l'égard d'un acte que le devoir commande. Ainsi donc la volonté, comme pouvoir de choisir, a affaire uniquement aux alternatives pratiques dans lesquelles le symbole mental du devoir figure à titre de motif et de raison de préférence.

Tout choix suppose : 1° une personne, un agent personnel; 2° un pouvoir de choisir qui appartient à cette personne; 3° chez la personne, la conscience de deux motifs opposés constituant ce que nous appelons une alternative pratique. Ce sont là trois choses que le choix suppose manifestement; et il y faut ajouter les diverses circonstances que ces trois choses supposent à leur tour : ainsi le temps, l'espace, un univers extérieur à la personne. Il est une autre condition que le choix suppose encore, mais d'une manière qui n'est plus manifeste : à savoir l'intention, imposée à la personne par les conjonctures où elle est, de prendre une résolution conforme à l'un ou à l'autre des motifs opposés : entendez bien, à l'un *ou* à l'autre, et non à *celui-ci* ou à *celui-là*. Cette intention n'est pas un choix : c'est une tendance de l'esprit. Tels sont les divers éléments qui composent l'antécédent direct et voisin du choix : il se peut d'ailleurs que cet antécédent comporte encore d'autres éléments. La personne qui est supposée comme antécédent immédiat du choix, est inactive : ce qui semble impliquer qu'elle ne peut pas être cause du choix; car comment une chose inactive serait-elle cause? Nous aurons à revenir sur cette importante question. Choisir, c'est à la fois préférer un des deux motifs opposés, former la résolution de se comporter conformément au motif préféré, c'est aussi pour l'esprit en tant que volonté se déterminer et devenir cause d'une intention. Ce ne sont

là d'ailleurs que les aspects multiples d'une seule et même chose, comme la montée et la descente sont les deux aspects d'une pente. La résolution de se comporter conformément au motif préféré est un choix, car la personne qui forme la résolution n'est pas nécessitée à préférer tel ou tel des motifs contraires; elle est aussi la cause d'une tendance de l'esprit à agir selon une idée donnée, tendance ou intention qu'on a jusqu'ici prise à tort pour une volition, parce qu'on la confondait avec la résolution facultative dont elle est seulement l'effet. Le choix, remarquez-le bien, résulte immédiatement, non d'un *événement*, d'un changement qui en serait l'antécédent direct, mais d'une *qualité* : cette qualité, c'est la Volonté. Ainsi, préparé par la considération d'une alternative pratique comportant des raisons opposées de préférence, excité par un conflit entre ses propres désirs, l'agent volontaire rompt son inaction, et cela par un acte qui est à la fois une résolution, une préférence et un choix; exempt de toute nécessité de préférer tel ou tel des deux motifs contraires, il en préfère un, et *sa résolution n'est point un événement causé*, elle est seulement un événement occasionné. Notez ici que le choix se produit à une place intermédiaire entre deux intentions : l'une, c'est l'intention d'examiner, ne fût-ce qu'un instant, une alternative pratique qui se présente, et cela en vue d'aboutir à une préférence; l'autre est l'effet du choix, et doit par suite être regardée comme une intention volontaire. Ces deux intentions n'ont pas été jusqu'ici distinguées du choix ou volition: l'une en est pourtant l'antécédent; et l'autre, le conséquent.

Nous possédons maintenant une idée définie du choix, et il nous y apparaît comme étant une espèce de volition. Toute volition est ou n'est pas une préférence. La volition-préférence est ou *libre* ou *nécessitée* : elle est libre quant l'agent n'est pas nécessité à préférer ce qu'il préfère. Un choix est une volition-préférence qui est libre, une libre préférence. Il n'y a rien au monde de plus intelligible, si je ne me trompe, que l'idée de libre préférence ou de choix. Pour ce qui est de la cohérence et de la clarté, l'idée de choix est une idée sans défaut. En l'analysant, nous avons réfuté une des principales objections qu'élève contre elle le Déterminisme, à savoir celle-ci, que tout choix serait un acte irrationnel. Nous avons fait voir au contraire qu'il est essentiel au choix de se référer à des raisons opposées. Poursuivons : je vais maintenant réfuter toutes les autres objections dont j'ai connaissance. La donnée naturelle qui nous accorde le pouvoir de choisir est le fondement d'une partie capitale des croyances humaines. Il est déraisonnable de la contester tant qu'il ne s'élève contre elle aucune accusation d'incohérence.

Si je réfute toutes celles qu'on a formulées, j'aurai fait tout ce que la Raison exige pour la restauration de la doctrine du libre arbitre.

III

Dans son traité bien connu sur *la Volonté* (2e partie, sect. 1-2), Jonathan Edwards objecte à la doctrine du libre arbitre, que tout choix suppose une détermination de l'esprit, en tant que Volonté, par lui-même ; que toute détermination, étant un événement, suppose un autre événement qui est sa cause, celui-ci un autre, et ainsi de suite à l'infini. Cette objection se trouve implicitement réfutée par notre analyse de l'acte de choisir : nous y avons vu, en effet, que choisir est, pour l'esprit en tant que Volonté, se déterminer soi-même ; ce ne sont là que deux aspects d'une seule et même chose.

Une autre objection au libre arbitre repose sur cette idée préconçue, que la Volonté est simplement le pouvoir de causer une action conforme au jugement final de l'entendement ; chaque fois qu'il y a volition, l'entendement formerait un jugement final, déclarant que tel ou tel des deux motifs en présence est préférable, après quoi la volonté préférerait nécessairement le motif désigné. Un motif préférable ! A quel point de vue, préférable ? D'abord, il est rare qu'un jugement serve d'antécédent voisin et direct à un acte de choix. Le plus souvent, bien avant de faire un choix, nous savons tout ce que nous avons besoin de savoir sur les raisons de préférence de chaque motif. Nous savons que, d'après un certain critérium, il est préférable de régler nos préférences sur le devoir, et que, d'après un autre, il est préférable d'éviter la douleur qui accompagne l'accomplissement du devoir. Nous avons donc à choisir, non seulement entre des motifs contraires et des raisons de préférence opposées entre elles, mais aussi entre des critères opposés de ce qui est préférable, le critère moral et le critère du plus désirable. Entre le devoir et le plus désirable il n'existe pas de commune mesure, pas de balance pour déterminer lequel des deux est plus désirable que l'autre. Il n'y a pas place pour un jugement final capable de réduire la Volonté à opter pour l'un des deux termes de l'alternative pratique. Sans doute, il y a une question qui doit être résolue par une préférence : mais ce n'est pas à la faculté de juger que cette question s'adresse. La question n'est pas en effet : « Qu'est-ce qui est préférable ? » mais bien : « Faut-il, oui ou non, m'exposer à la douleur d'accomplir mon devoir ? » Le plus souvent « nous voyons ce qui serait le meilleur parti, et nous suivons le pire ». Nous savons

ce qui est préférable au meilleur sens du mot, et nous faisons le contraire. En voilà assez, je crois, pour écarter cette objection, que la Volonté, dans l'acte de choisir ou qui nous paraît tel, est commandée par le jugement final de l'entendement.

On oppose encore à la doctrine du libre arbitre qu'elle est incompatible avec la théorie de la conservation de la force. Si l'allégation était vraie, eh bien ! ce serait la théorie de la conservation de la force qui devrait succomber. Et en effet elle repose sur une évidence qui n'est pas démonstrative, et il y a absurdité à prétendre qu'une évidence de cette sorte peut renverser une donnée naturelle fondamentale. Mais d'ailleurs le théorème qu'on peut établir à l'aide de cette évidence, ce n'est pas que la quantité de *force* existant dans le monde est toujours la même, mais bien que la quantité de *pouvoir* est toujours la même : ce qui n'est nullement en désaccord avec la doctrine du libre arbitre.

La force, c'est le pouvoir en activité. Le pouvoir du charbon, quand il n'est pas enflammé, son pouvoir de devenir feu et par là force, est un pouvoir inactif : ce n'est pas encore une force. Le pouvoir d'une pierre placée au-dessus d'un précipice, sa puissance de devenir en tombant le sujet de tel ou tel moment mécanique, est un pouvoir inactif, non une force. C'est par une confusion entre le pouvoir inactif et la force, qu'on a cru pouvoir utiliser l'évidence qui sert à établir le théorème de la permanence de la force, en vue de prouver que la quantité de force existant dans le monde est toujours la même [1]. Tant que la Volonté a été confondue avec l'instinct inten-

1. C'est là un sujet fécond, et qui mérite plus de développements que n'en comporte le cours du texte. Pour démontrer la théorie que la quantité d'énergie existant dans le monde est invariable, il faut admettre : 1° qu'il existe un univers extérieur au moi, et dont la partie fondamentale ne peut être ni produite ni annihilée naturellement; 2° qu'il y a une réalité, dont l'idée de pouvoir est le symbole mental, et qui est un attribut de cette partie fondamentale. Cela posé, on peut démontrer que cette partie est faite d'atomes, c'est-à-dire de substances simples, en d'autres termes non composées elles-mêmes d'autres substances, et en outre, que ces atomes sont, soit isolément, soit par leur agrégation, les sujets derniers de tous les attributs; que les qualités des substances composées sont des composés des qualités des atomes; et qu'enfin celles de ces qualités qui sont des pouvoirs, sont ou bien les pouvoirs des atomes, et par suite des pouvoirs simples, ou bien des composés de ces pouvoirs. Parmi les pouvoirs, se trouve le pouvoir de choisir. Il est simple; il ne peut être ni produit ni annihilé par les voies naturelles; ce qui revient à dire qu'il est éternel, non dérivé, absolu. Il est inhérent soit à certains atomes, soit à tous, mais sans pouvoir devenir une force tant que son sujet n'est pas placé dans la situation d'une âme par rapport à un organisme; encore faut-il qu'alors il y soit provoqué par une alternative pratique. Une fois mis en relation, de la manière qui lui est nécessaire, avec une alternative pratique, le pouvoir peut devenir une force. Le pouvoir de choisir ne saurait d'ailleurs ni accroître ni diminuer la quantité de pouvoir qui existe dans le monde. Il peut faire varier la quantité de force, la quantité de mouvement

ionnel, on pouvait trouver une sorte de réfutation du libre arbitre lans les faits où l'activité humaine apparait comme sujette à des ois. Dissiper cette erreur, c'est aussi expliquer comment il n'y a pas ncohérence à admettre à la fois que la conduite des hommes soit conforme à des règles et par là accessible à la prévision, et qu'ils soient des agents libres, leur conduite n'étant pas pour autant soumise à aucune loi. Si jusqu'à présent la conduite des hommes a été conforme à des règles et accessible à la prévision, c'est qu'elle a été surtout affaire d'instinct. Les interventions de la Volonté ont été si faibles, qu'il n'y a pas à en tenir compte. Quand elles ont été dirigées dans le sens du mal, elles n'ont fait que ce que l'instinct même eût fait, intervention à part ; et quand elles ont été dans le sens du bien, elles n'ont pas altéré sensiblement la ligne de conduite des hommes. Si la Volonté devait un jour, détrônant l'Instinct, établir son empire sur la race ou sur une société d'hommes, elle ne ferait que rendre leur conduite plus régulière et plus accessible à la prévision : car la volonté ne saurait régner si la conduite des hommes n'est vertueuse, et une conduite vertueuse a pour attribut le maximum de régularité. Une conduite volontairement mauvaise est chose incompatible avec le règne de la volonté, parce qu'elle ruine la faculté morale, et avec elle certaine condition organique *sine qua non* de la volition. Le règne de la Volonté est nécessairement le règne de la sagesse. Pour la Volonté, la mauvaise conduite équivaut au suicide. Elle est libre toutefois de se conduire bien ou mal, mais non d'empêcher que sa conduite ne soit régulière et accessible à la prévision. Se conduit-elle bien : elle substitue à la régularité instinctive une régularité volontaire ; mal, elle fait surgir une sorte d'image symétrique de la régularité instinctive. On le voit donc : parce que la

et de pression, cela en convertissant certains mouvements de masse en mouvements moléculaires, et en substituant à l'équilibre statitique le mouvement: ainsi quand le charbon vient à être enflammé ou qu'un support vient à être retiré. Il peut faire que des atomes deviennent des âmes, et par là des esprits et des agents volontaires, cela en amenant la coopération nécessaire des sexes. Il peut également réduire des âmes à l'état d'atomes en causant leur mort. Mais en tout cela il n'altère jamais la quantité de pouvoir existant dans le monde. Considéré de ce point de vue, le libre arbitre ne saurait évidemment troubler la science à aucun degré; il ne gêne point ses prévisions; il est en harmonie parfaite avec les lois de la nature. Sans doute les démarches de la volonté, en tant que celle-ci est une faculté de choisir, échappent au calcul, et par là elles ne sont pas objet de science : la science en effet ne connait que le nécessaire, et la volonté, comme faculté de choisir, n'est pas sujette à la nécessité; mais la science ne prétend point former de prévision que ne puisse déranger une action arbitraire. Au fond, ce qu'on appelle ses prévisions, c'est un simple calcul de probabilités. Autant qu'elle est capable de prévoir, le Cosmos lui apparait comme pouvant à chaque instant tomber à l'état de chaos. Comment dès lors soutiendrait-on que la science possède une véritable prévoyance?

conduite des hommes est conforme à des règles et accessible à la prévision, ce n'est pas à dire qu'elle soit soumise à une loi; et nous avons là un exemple remarquable de ce fait, que se conformer à une règle n'est pas nécessairement se conformer à une loi.

Les faits d'hypnotisme ont, eux aussi, comme la possibilité de prédire la conduite des hommes, paru constituer une réfutation du libre arbitre. Ils sont parfaitement compatibles avec la liberté. Ils prouvent seulement l'existence d'un homme purement instinctif, jouet des forces inconscientes; ils s'accordent d'ailleurs avec celle de l'homme nouveau, de l'homme de la Volonté, lequel doit jusqu'à certain point remplacer, et pour le surplus conduire, l'homme du pur instinct.

Maintenant, j'ai détruit tous les arguments avec lesquels le Déterminisme a donné l'assaut au libre arbitre, en essayant d'en prouver l'incohérence. J'ai fait voir qu'en ce qui regarde la cohérence, la donnée naturelle fondamentale, selon laquelle l'homme est un agent libre, échappe à tout reproche. Par conséquent, si la Raison n'est pas dénuée de tout crédit, — ce qui arriverait au cas où les données naturelles fondamentales cesseraient d'être valables, — il faut conclure que l'homme est parfois un agent libre.

IV

La Volonté a été définie le pouvoir de choisir. Selon cette définition, il n'y a d'autres volitions que les actes par lesquels nous faisons un choix : une volition qui n'est pas un choix n'existe point. Pourtant, il n'y a pas d'incohérence dans l'idée d'une volition qui n'est pas un choix, et rien dans l'ensemble des connaissances humaines ne vient nous autoriser à croire qu'à cette idée ne correspond aucune réalité. Un homme peut se trouver sollicité, par un motif de l'ordre du devoir auquel nul autre motif ne s'oppose, de prendre la résolution de conformer la conduite de toute sa vie au principe de la bonté morale; il peut prendre en effet cette résolution et y obéir jusqu'à la fin de sa vie. Si sa résolution a procédé d'une délibération calme, il est au moins probable que c'est là chez lui une action pure, que l'agent n'a pas obéi à une force instigatrice, que le motif tiré du devoir a agi sur lui comme une sollicitation, non comme une impulsion instinctive. En fait, s'il faut en croire l'expérience de ceux qui pratiquent la vie spirituelle, l'absence de toute force instigatrice est ce qui caractérise la présence du sentiment du devoir. Le simple novice au contraire est visiblement mû comme par un instinct, il est porté, pour ainsi dire, sur une vague de marée, c'est

à savoir une exaltation de l'amour de Dieu, qui est une variété de ce que les profès appellent la *grâce ;* mais le profès lui-même, l'homme avancé dans la vie spirituelle, n'a plus à sa disposition ce support : il semble qu'il soit abandonné à ses propres ressources, réduit à accomplir par lui-même le devoir, et à faire ce que la grâce opérait à elle seule chez le novice. « Ils chevauchent à l'aise, ceux qui sont portés par la grâce », dit avec une aimable ironie l'auteur de l'*Imitation*, voulant opposer au sort de ceux qui sont ainsi portés par la grâce la rude et pénible condition vers laquelle la grâce les porte, et où elle est sur le point de les abandonner. En ce dernier état, l'obéissance au devoir est attribuée à ce qu'on appelle, dans le langage de la vie spirituelle, la *vertu solide*, et par vertu solide on entend l'esprit qui se manifeste par une obéissance persévérante au devoir, obéissance qui ne tire d'aucun principe d'émotion sensible, ni aide, ni consolation. Nous savons tous combien il nous répugne de nous exposer à l'ennui d'obéir à une simple velléité de prudence: la vertu solide a pour caractéristique une répugnance analogue. L'agent se fait à lui-même l'effet d'être indifférent au devoir : sa conduite lui semble mécanique et sans but. Cette indifférence apparente fait même naître en lui cette question : Pourquoi est-ce que je persiste ? Certes, les faits ne sont pas en faveur de l'hypothèse qu'en obéissant au devoir nous céderions à des forces instigatrices. L'agent ici semble être son propre moteur bien plutôt que recevoir son mouvement. Et si la grâce, comme l'appellent les adeptes de la vie spirituelle, est de l'ordre de la nature, comme il est extrêmement probable, *la grâce nous révèle dans la nature l'équivalent d'une intention tendant à exciter l'homme à exercer sa faculté d'activité pure dans l'intérêt du développement de la bonté morale.* Cette indication si importante est fortifiée par une autre : c'est à savoir qu'il y a dans la nature l'équivalent d'une intention de développer un règne du Λόγος, d'un Λόγος fait de Volonté et de Bonté morale, et que j'appelle Λόγος parce qu'il est à la fois la manifestation et le produit ou le Fils du principe inconscient et divin qui est dans la Nature. Ce qui prouve l'existence de ce second équivalent, c'est l'état de dépendance mutuelle où sont la Volonté et la Bonté morale que la Volonté développe. La Bonté morale est ou instinctive ou volontaire : elle est volontaire quand elle est le produit commun de la Bonté morale instinctive et de la Volonté. Elle diffère de la Bonté morale instinctive sur trois points : 1° elle se connaît elle-même et sait son origine ; 2° elle implique des motifs raisonnés, d'où elle procède ; 3° elle exclut toute impulsion, elle défère à la volonté, elle n'obéit à aucune force instigatrice. La Volonté, quand elle n'est pas protégée

par la Bonté morale, est exposée à devenir la proie du principe infernal qui est dans la Nature ; par ses permissions mauvaises, elle livre sa propre citadelle aux mauvais instincts, à l'égoïsme, à la sensualité et aux autres. Par son inconduite, elle tend à déraciner non seulement la Bonté morale volontaire, mais la Bonté morale instinctive. Vues à la lumière de l'espèce de phénomène merveilleux que nous considérons, la Volonté et la Bonté morale semblent être mutuellement causes finales l'une de l'autre : il semble que la cause finale de la Volonté, ce soit de développer et de conserver la Bonté morale; et il semble que la cause finale de la Bonté morale, ce soit de fortifier et de conserver la Volonté. Mais là où apparaît mieux ce qu'il y a de merveilleux dans l'équivalent d'intention que nous considérons, c'est quand il dispense la Volonté de s'occuper de tout ce qui n'est pas du domaine du devoir. L'instinct, un instinct natif ou peut-être acquis, semble suffire à ces accessoires.

Pour le dire en passant, il convient de noter ici que le Christ connaissait déjà ces équivalents d'intention, et qu'il a été seul jusqu'ici à les connaître. Il mit ces forces naturelles en liberté et il les mit en œuvre, et dans le plan qu'il traça de la vie chrétienne, il sut leur donner un but et une direction : si aujourd'hui nous en faisons la découverte, nous le devons à l'expérience des âmes chrétiennes.

Un autre argument en faveur de l'existence d'une volition sans option, c'est qu'elle s'accorde excellemment avec cette thèse, que la Volonté et la Bonté morale sont cause finale l'une de l'autre. On explique ainsi comment la volition sans option peut, aussi bien que le pouvoir de choisir, travailler au service de la Bonté morale, et comment, dans le rude et sec labeur de la vertu solide, alors qu'il n'y a en perspective aucune alternative pratique, c'est la Volonté, non l'Instinct, qui s'emploie et qui produit la volition sans option. On explique encore ainsi comment l'obéissance au devoir, prise au sens strict, est possible à la seule Volonté, et n'est pas de la compétence de l'Instinct. On explique enfin par là comment l'obéissance à l'impératif moral est chose impossible à l'Instinct, comment la déférence instinctive n'est pas l'obéissance ; que l'obéissance est le fait de la Volonté exclusivement, et que de toute nécessité l'impératif moral s'adresse toujours à l'âme en tant que Volonté, en tant qu'activité pure, et ne peut rencontrer d'obéissance que là. Le Christ a utilisé la force instigatrice de l'amour et de la crainte de Dieu pour produire en l'homme une sorte de contrefaçon de l'obéissance vraie, destinée à servir de modèle et d'attrait à la Volonté, afin de l'amener à pratiquer la véritable obéissance, et par là de favoriser le déve-

loppement de l'esprit chrétien. L'Instinct peut avoir des intermittences, et pendant ces intermittences, l'obsession dont nous sommes l'objet de la part du devoir peut persister : c'est alors que la Volonté trouve l'occasion de s'exercer ; et quand enfin, en présence du mal, en face de la découverte de ce qu'il y a d'abject et de cruel dans la condition humaine, notre foi en un principe divin surnaturel se trouve ruinée, alors la Volonté, fortifiée par l'esprit chrétien, se voit capable de travailler seule et sans aide à l'œuvre du devoir.

Il n'est pas du ressort de la Volonté d'être la cause directe d'une modification du corps, telle que l'acte de regarder, d'écouter, de marcher, de parler, de mouvoir nos membres en quelque façon que ce soit. Ce sont d'autres forces qui se chargent d'exécuter ses desseins. On a parfois représenté Dieu sous la figure d'un vieillard porté sur les épaules de jeunes anges robustes qui exécutent ses desseins. C'est là l'image du rapport qu'il y a entre la Volonté d'une part, l'intention et les forces musculaires de l'autre. La Volonté forme l'intention, et elles l'exécutent. Il nous arrive parfois d'essayer de lever notre main et de n'y pas réussir. C'est qu'à notre insu, le pouvoir chargé de lever notre main s'est trouvé paralysée. Les puissances musculaires, qui sont les auxiliaires de la Volonté, ne tombent pas sous l'intuition : on ne les peut connaître que par inférence, et cette inférence elle-même n'était pas possible avant que la science eût atteint un degré de développement où elle est parvenue récemment. Ces forces inconscientes servent de ministres à l'Instinct intentionnel aussi bien qu'à la Volonté ; elles savent aussi bien produire en nous les signes naturels de la colère et du mépris que ceux de la vénération réfléchie (laquelle est un hommage prescrit par la Volonté). Elles font leur besogne sans le secours de la connaissance, et leur sujet ne sait rien des organes complexes et délicats par lesquels elles s'exercent.

Si l'on considère la relation de finalité réciproque qui lie entre elles la Volonté avec la Bonté morale, il semblera que *la conduite de notre vie soit la seule affaire de la Volonté;* et, par conduite, j'entends une suite de démarches conformes à un art de vivre. L'impératif moral, en effet, ne nous enjoint pas seulement telle démarche une fois faite, il nous la commande comme étant conforme à un certain art de vivre : ce que j'appelle conduite consiste à obéir à cet ordre. Les règles de cet art peuvent être, soit créées par l'agent luimême, qui se les impose, soit imposées par autrui, ainsi par Moïse ou le Christ parlant au nom de Dieu. Ce qui s'oppose directement à la conduite, c'est une suite de démarches spontanées et intentionnelles. La conduite a sur notre vie une action analogue à celle du

gouvernail, et semblablement subordonnée à celle d'une force différente, qui est une force de propulsion. On voit par là que *l'office de la Volonté, c'est celui d'un gouvernail, non d'un propulseur*. Les forces de propulsion auxquelles est subordonnée l'action directrice de la Volonté sont nos penchants, c'est-à-dire nos appétits, nos passions, nos goûts, etc. Elles commencent par agir à titre d'instincts, d'instincts intentionnels. Opposées entre elles, elles donnent naissance à des conflits de motifs, par là à la délibération et à des actes de choix apparent. Jusqu'au moment où l'impératif moral apparaît dans une alternative pratique dont il est l'un des termes, la Volonté demeure inactive. Quand la Volonté se montre, le penchant cesse d'agir comme force instigatrice, et n'est plus qu'une simple source de motifs, de motifs que la Volonté peut, si elle les sanctionne, convertir en intentions. L'intention, soit instinctive, soit volontaire, est la cause prochaine qui met en jeu les forces musculaires, et celles-ci sont la cause prochaine du changement corporel visé par l'intention. La volition, qu'elle soit ou non sans choix, se borne à être cause de l'intention. Elle est objet d'aperception, non de perception. Dans l'ordre des causes, elle est séparée par un intervalle de trois rangs des démarches corporelles qu'elle contribue à produire. Entre cet effet et elle-même interviennent deux causes : l'intention et la force musculaire.

Ici encore j'introduis une remarque : le stoïcisme, ignorant que supprimer les penchants c'est supprimer la Volonté même, projeta de fonder sur la ruine de nos penchants le règne de la Volonté. De son côté, l'ascétisme risque de tomber dans une erreur toute pareille : parfois, dans un élan passionné de bassesse implorante, il semble prêt à abolir en nous et Volonté et penchants, pour y substituer une piété sans cesse en adoration. On a trouvé en Egypte des momies de taureaux en prière, les genoux pliés, les yeux tournés vers le ciel et adorant : l'ascétisme dont je parle ici irait volontiers jusqu'à vider l'être conscient de tout ce qui le constitue, sauf le sentiment qu'exprime ce symbole; nul mouvement de l'intelligence, nulle variation dans l'émotion ne viendrait jamais troubler l'éternelle monotonie de l'adoration où il tend. Si le chrétien sait bien comprendre la dépendance de la volition à l'égard des penchants, il évitera dans la pratique la déviation ascétique, et la vie chrétienne reprendra cette largeur et cette aisance dont nous donna l'exemple celui qui a voulu traverser la vie, mangeant, buvant, allant aux repas de noces, fréquentant toutes les réunions gaies et innocentes.

La conduite est régulière ou irrégulière : régulière quand l'agent se réfère à une règle applicable à tout un genre d'occasions ; irrégu-

lière, quand il borne ses regards à l'occasion présente. Selon le Christianisme, le but essentiel d'une conduite régulière, c'est la réforme de nos penchants, — la « sanctification »; — et le but secondaire, c'est la conformité de notre vie pratique avec la dignité morale et le bien de la société. La différence la plus grave peut-être qui soit entre Rome et le Protestantisme, tient à ceci, que Rome conserve la croyance, la ferme espérance, que la sanctification doit résulter d'une conduite chrétienne ; au contraire, le Protestantisme s'est laissé aller à considérer cette hypothèse comme une utopie.

La délibération, c'est *l'étude de la question : que faire? Elle suppose un certain élan de l'esprit vers l'action.* Considérer ce que le sujet pourrait faire, mais sans avoir d'élan vers l'action, ce n'est pas là délibérer. La délibération peut être *expectante* ou *élective*, selon qu'elle se borne à chercher une idée d'une chose à faire et qui puisse être agréée, ou qu'elle aboutit à un choix. La délibération élective n'est qu'un nom différent, pour désigner l'étude des motifs, supposée par le choix.

Il y a des contrefaçons de la délibération élective. Un homme peut chercher instinctivement une idée d'action qui le satisfasse, qui le décharge du soin de décider, en décidant pour ainsi dire en son lieu et place ; une idée qui, si elle s'était offerte à lui dès qu'il a discerné une occasion d'agir, aurait aussitôt conquis son adhésion et par là exclu toute délibération. Il peut s'offrir à lui quatre ou cinq idées de choses à faire, sans que pas une possède cette force instigatrice qui satisfait et décide l'esprit ; à la fin une cinquième ou sixième, qui a cette propriété, se présente à lui et d'emblée enlève la décision, tout en lui donnant cette illusion de croire que c'est lui qui a pris parti, qui a choisi. N'était cette propriété, nous aurions un signe distinctif pour discerner l'acte de choisir d'avec tous ceux qui risquent de passer à tort pour tels : dans l'acte de choisir, pourrait-on dire, le sujet se fait à lui-même sa décision ; dans tout autre, elle lui est fournie toute faite. Malheureusement pour le crédit de la doctrine du libre arbitre, ce caractère n'est pas propre à la seule volition ; il n'y a même aucune marque accessible à l'intuition pour distinguer les actes de la Volonté. C'est là une sérieuse concession que nous devons faire au Déterminisme.

Toute tendance de l'esprit, conforme à une idée directrice présente, n'est pas une intention. Quand une étude nous fatigue et nous surexcite, parfois elle nous impose une tension ou tendance qui contraint l'esprit à demeurer appliqué au sujet qui le fatigue. En vain alors l'esprit a le dessein de se débarrasser de ce cours de pensées qui l'excède. Or, peut-on soutenir qu'en de pareilles occasions

l'esprit ait l'intention de se lasser lui-même, que la tension dont il est excédé soit une intention? Assurément non. Ce que l'esprit, en un pareil embarras, peut comporter d'intention, est tenu en échec et vaincu par la tension d'où résulte la fatigue. Nous voyons là en conflit deux tendances de l'esprit, l'une qui appartient à l'esprit en tant que personne, au moi, l'autre à l'esprit en tant qu'impersonnel: celle-là est une intention au sens propre du mot; celle-ci une contrefaçon d'intention. D'autre part, on peut déduire, de certains faits de l'ordre mental, qu'il existe dans l'esprit une partie inconsciente, et nous avons la preuve concluante, d'abord que cette partie inconsciente consiste principalement dans le cerveau, et ensuite que toute conscience est l'effet d'un événement corporel inconscient. Ces faits nous poussent vers cette conclusion, que l'intention est le produit d'une fonction du corps à l'état normal, et que la contrefaçon de l'intention, la *pseudo-intention*, résulte d'un fonctionnement cérébral morbide; qu'enfin ce qu'on désigne par le pronom *je* ou *moi* n'est point un être humain sans rapport avec aucune fonction organique, mais bien l'être humain en tant que sujet de l'organisme fonctionnant d'une manière saine. Ce qui m'autorise à définir l'intention « une tendance normale de l'esprit ».

Voilà donc la délibération, l'intention, l'attention, distinguées et mises hors du genre volition : c'est là toute une révolution. La volition présuppose les trois autres opérations et doit par cela même être différente de chacune des trois. Si l'on considère que le moi est une substance simple, une monade apte à devenir un sujet de conscience et qui le devient à la faveur de certaines actions inconscientes exercées sur elle par un organisme qui y est lié; qu'en un mot, le moi est une âme; alors on devra dire que dans les états de délibération, d'intention ou d'attention, il est passif, bien qu'il s'apparaisse à lui-même comme actif; il peut bien sembler actif, mais en dehors de la volition il ne l'est jamais; il est, à l'égard de toute autre démarche humaine, aussi passif, aussi inerte que « la motte de terre sur la bêche du laboureur, ou qu'un cadavre soumis à une action galvanique ». Il est ainsi misérablement passif, aux moments où il lui semble qu'il exerce une activité magistrale, quand, sous l'empire de processus corporels inconscients, il sert d'instrument à prononcer des commandements sur le champ de bataille, à produire ces effets d'éloquence qui entraînent « les sénats attentifs », à proférer des édits despotiques, ou qu'il sert d'intermédiaire pour l'enfantement d'une idée poétique, d'un trait d'esprit, d'une invention quelconque, d'un sentiment religieux et moral de l'ordre le plus haut : oui, les sentiments les plus saints, les plus nobles sont, aussi bien que leurs

contraires, le simple effet de certains processus corporels inconscients. Telle est la prédominance des forces corporelles inconscientes et de leur influence sur la vie humaine, telle la subordination du rôle de l'âme, que le professeur Huxley a presque raison de dire, en son rude langage, « que la conscience n'a pas plus d'action sur la conduite des hommes que le sifflet à vapeur sur la marche de la locomotive ». Et pourtant nous avons des raisons de croire avec foi qu'il appartient à la Volonté, à l'âme en tant que Volonté, de réduire la nature sous son joug.

La lutte instituée par le Christianisme est une lutte entre l'esprit conscient et les forces inconscientes que nous appelons instincts : c'est un point qu'on ne nous refusera pas [1]. Mais, cette lutte, entre qui a-t-elle lieu ? Est-ce entre la Volonté et l'Instinct, ou entre deux instincts opposés ? Si l'on admet qu'elle se passe entre instincts, on en supprime par là même la raison d'être : car on supprime le motif qui s'appelle devoir, et sans lequel la lutte même ne saurait exister. Il y a incohérence à concevoir un être dénué de Volonté et qui aurait un devoir. Parmi ceux qui croient fermement à leur libre arbitre, bien peu ont le courage et la vaillance de considérer clairement le prix effroyable qu'il en coûte pour vivre selon le devoir : mais qui voudrait, pour ce même prix, vivre une vie qui ne serait que le simulacre d'une vie de devoir ? Sans doute, la crainte, la prudence nous obligeraient à imiter, mais seulement par les dehors, cette pure façon de vivre : autrement, en effet, la société ne serait plus possible ; mais, cette condition une fois satisfaite, l'humanité se vautrerait ou plutôt se débattrait dans la corruption la plus hideuse qui soit compatible avec l'existence de la société. Eh bien ! j'interroge l'intelligence humaine ; je la suppose éclairée et sachant qu'elle n'est qu'un pis aller, et je lui demande si elle trouve au fond d'elle-même des raisons logiques pour justifier une aussi désastreuse conclusion. Quand on vient à découvrir que toutes nos consciences ont pour causes des processus corporels inconscients ; que par suite il n'est pas de déduction dont la certitude repose sur une garantie plus sûre que ne la peut offrir un processus corporel inconscient; qu'il suffit de la simple absence d'une hypothèse pour revêtir une thèse fausse de l'apparence d'une vérité nécessaire, alors on sent que la base logique de toute certitude s'effondre, et l'on est réduit à admettre, par manière de transaction, qu'il nous faut remplacer la certitude par ce que j'appelle l'opinion forte et regarder celle-ci, dans les cir-

1. Les consciences (ainsi les désirs) que produisent en nous les forces inconscientes, et par lesquelles celles-ci agissent, sont communément prises, à tort, pour les instincts eux-mêmes; il suffit de signaler cette erreur pour la détruire.

constances ordinaires de la vie, comme un équivalent de celle-là. Mais quand se pose la question : « Sommes-nous des agents libres ? » ce n'est plus là une conjoncture ordinaire. Quiconque sait ce qu'il doit à l'humanité et à lui-même, quiconque est au fait de la condition misérable de notre esprit, refusera de se déclarer en état d'émettre un jugement, justifiable en saine logique, et qui détruirait les bases de la faculté morale comme de la dignité et du bonheur des hommes. Ici je voudrais faire appel au cœur même du lecteur et lui faire sentir avec force, s'il est possible, quel est le caractère et quelle est la violence du combat que se livrent la Volonté et l'Instinct. Peut-être sentirait-il aussi du même coup s'affaiblir ou tomber la tendance qu'il peut avoir à « faire invasion sur un domaine où les anges ne posent le pied qu'en tremblant ». J'ai fait voir ailleurs que la magnanimité est le trait propre de l'esprit ou du caractère que s'efforce de nous inspirer le Christianisme, et que pour ce motif on appelle l'esprit chrétien. Par ce nom, il ne faut pas entendre qu'il y ait un lien nécessaire de dépendance entre cet esprit et la personne du Christ : tout se borne à une liaison accidentelle entre l'esprit dont nous parlons et la doctrine du Christ. Ce qui en est le trait essentiel, c'est avant tout un amour du prochain, amour mêlé d'un respect souverain pour ce même prochain, d'un respect qui voit dans son objet un caractère sacré inaliénable, indépendant de toute qualité propre à commander l'estime, en telle sorte que ce respect s'attache aux imbéciles et aux misérables aussi bien qu'aux sages. L'esprit chrétien exclut tout amour de soi, toute irascibilité ; il ne connaît ni égoïsme, ni amertume, ni souci de « l'honneur que dispensent les hommes ». Sous la charité dont il est animé, se cachent une vaillance austère et une noble indépendance. Le jour où, par pure admiration pour la dignité qui s'attache à un tel esprit, et par espérance d'y parvenir, vous vous obligerez à vous conduire dorénavant comme s'il vous animait, vous vous trouverez engagés en une lutte avec le principe infernal qui est dans la nature, où vous apprendrez par expérience la quasi toute-puissance des forces qui font opposition à la Volonté. Ce n'est rien de la connaître par inférence, il faut la connaître aussi par expérience : comparée avec celle-ci, l'autre connaissance n'est qu'un fantôme de connaissance. Alors vous saurez, d'un savoir réel, que, sous l'empire d'une illusion étonnante, notre race a été tenue jusqu'ici dans la servitude d'une nécessité satanique, dans le feu d'une guerre d'homme à homme, dont les victimes étaient condamnées à une rage, à une agonie sans autre fin que la venue d'un Messie montrant à tous le chemin du salut. Vous serez alors mis par l'expérience en face de ce fait, que la Nature, en

tout ce qui regarde l'homme, et tant qu'elle n'est pas maîtrisée par la Volonté, est un enfer, un enfer où il n'y a qu'une issue, à savoir le chemin de l'abnégation. Combien répugnant pour notre orgueil est ce chemin de l'humble douceur! Il nous faut cesser d'être des chaînons de cette chaîne par où s'opère la circulation du mal. Projectile mû par l'Instinct, notre voisin est lancé contre nous; il est de ceux, par exemple, qui nous doivent un respect particulier; et il n'en ajoute pas moins au tort qu'il nous cause l'insulte; alors s'empare de nous une indignation qui se sent justifiée. Mais nous nous sommes voués à la cause de la dignité et du salut de l'humanité, et du fond de notre mémoire une voix nous murmure de ne pas céder à l'indignation. Cette suggestion trouble notre cœur jusqu'à la défaillance; notre orgueil, dédaignant la magnanimité, bondit de mépris pour tant de bassesse; la justice, ou ce qui nous semble être la justice, y voit un ignoble accommodement, comme serait le fait d'entrer en composition avec un brigand. Et cependant la voix qui vient du fond de notre mémoire réclame de nous mieux qu'une simple abstention : elle nous commande de mettre à la place de l'indignation la charité, sous forme de pitié pour notre offenseur. C'est cela et rien de moins, que le devoir, et avec lui le sens commun éclairé, exige de la Volonté guidée par le Christ. Si la Volonté prévaut, sa victoire semble d'abord être un prodige. Mais il arrive qu'elle prévaut quelquefois, puis elle l'emporte régulièrement, elle l'emporte invariablement, et chacune de ses victoires laisse son ennemi visiblement plus faible. De telles victoires démontrent que la nature est plastique, qu'elle peut se plier à la discipline chrétienne, et qu'enfin peut s'établir sur la Nature le règne de la Volonté et de la Sagesse. Et même, n'est-ce pas là tout le but de l'évolution? Voyez en effet les progrès par où elle s'est avancée de l'état où l'univers était un gaz incandescent jusqu'à l'état que symbolise le Christianisme en ce dix-neuvième siècle, de la période de notre ancêtre simien jusqu'à celle où marque le Christ. Il semble qu'aujourd'hui l'évolution nous crie : « Tout ce que j'ai pu sans votre secours faire pour établir la souveraineté du divin sur la nature, je l'ai fait; à vous maintenant, à vous agents de l'*évolution volontaire* [1], de compléter mon œuvre, et de devenir celui même que jusqu'ici, dans votre illusion, vous avez adoré, à vous de devenir Dieu. »

EDMOND R. CLAY.

1. Jusqu'ici le genre d'évolution que j'appelle « l'évolution volontaire » était resté inconnu.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Tannery. POUR L'HISTOIRE DE LA SCIENCE HELLÈNE. 1 vol. in-8 de 396 pages. Paris, Félix Alcan, 1887.

Ce livre traite des anciens physiologues grecs, Thalès, Anaximandre, Xénophane, Anaximène, Héraclite, Hippasos et Alcméon, Parménide, Zénon d'Elée, Mélissos, Anaxagore, Empédocle. Il débute par une étude sur les doxographes grecs et sur la chronologie des physiologues, et il se termine par un appendice sur l'arithmétique pythagoricienne. On le voit, sauf quelques additions, il se compose des articles que l'on a lus avec tant d'intérêt dans cette *Revue*, et qui comptent parmi les plus savantes et originales dissertations dont les théories antésocratiques aient été l'objet. Lorsque parurent ces articles, on se demandait s'il en sortirait un livre. L'auteur lui-même ne les donnait que pour des monographies, et les publiait au hasard de ses recherches sans les enchaîner entre elles. On y reconnaissait bien une unité d'esprit, mais on ne démêlait pas un plan déterminé. Le plan, toutefois, existait : le livre d'aujourd'hui en fait foi. Très naturellement, ces monographies, remaniées sans doute dans le détail, mais demeurées identiques dans le fond, rangées simplement suivant l'ordre chronologique, se sont ordonnées en un tout harmonieux. Elles nous offrent, ainsi réunies, ce qu'on ne trouve jamais nettement dans les traités classiques d'histoire de la philosophie : l'image d'un progrès continu. Non seulement l'auteur a mis l'ordre et la clarté là où régnaient la confusion et l'incertitude, mais il a démêlé une unité interne et un rapport précis de développement entre des doctrines que l'on considère en général comme discordantes et contradictoires.

A quoi l'auteur doit-il un si beau succès? A sa méthode. Comment procède-t-il donc, et comment a-t-il trouvé le moyen d'innover d'une façon si remarquable en des matières si rebattues?

M. Tannery nous dit que son changement de méthode tient à l'objet nouveau qu'il a en vue. Je m'occupe, dit-il, de déterminer les origines de la science en général. Pour une telle recherche, je ne puis me contenter des expositions courantes relatives aux théories des anciens physiologues. Ces expositions ne présentent pas seulement les imper-

fections inévitables qui résultent de l'insuffisance et de l'incertitude des documents : elles ont, par rapport à l'objet que j'ai en vue, un défaut plus grave. Elles émanent, directement ou indirectement, de philosophes. Or les philosophes, en toute matière, cherchent d'abord l'idée métaphysique la plus importante. Au besoin ils la formulent, sans trop s'inquiéter s'ils s'en tiennent exactement à la pensée consciente de l'auteur lui-même. Puis ils groupent autour de ce qu'ils considèrent comme l'idée-mère le plus grand nombre possible des autres idées mentionnées par les textes, et ils négligent comme accessoires les thèses spéciales qui ne trouvent pas place dans leur système. Ces habitudes d'esprit, les philosophes ont dû les apporter dans l'interprétation des fragments épars, incertains et obscurs des anciens physiologues; et, en effet, c'est en ce sens qu'ils ont exposé les théories antérieures à Socrate aussi bien que les systèmes d'un Platon ou d'un Aristote.

Nul doute, estime Tannery, que cette méthode ne soit la bonne, si l'on a en vue l'histoire de la philosophie. Cette méthode n'est rien moins que celle qui a été inaugurée par Aristote. Appliquée avec les précautions nécessaires, elle nous permet d'envisager le développement, conscient ou non, des idées métaphysiques suivant un ordre qui satisfait notre esprit : ce qui est proprement l'objet de l'histoire de la philosophie.

Mais s'il s'agit de l'histoire de la science, cette méthode est très défectueuse. Elle risque de dénaturer les opinions scientifiques en les rattachant artificiellement à des principes métaphysiques, elle conduit à négliger, comme indépendantes de l'idée centrale, des opinions qui peuvent avoir eu une grande importance aux yeux du savant. J'ai donc dû, conclut Tannery, suivre une méthode tout autre que la méthode habituelle, une méthode même directement opposée. Au lieu de chercher tout d'abord l'idée métaphysique, je considère les thèses scientifiques et je les étudie directement et pour elles-mêmes. Je détermine une à une les opinions que les physiologues ont professées sur les parties ou aspects de la nature qu'ils ont considérés, et je n'aborde leurs thèses philosophiques qu'après avoir épuisé leurs opinions relatives à la physique et à l'histoire naturelle. Peu m'importe d'ailleurs que les opinions que je fais ainsi passer au premier plan soient des erreurs parfois grossières, des hypothèses dénuées de fondement : l'erreur est l'intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance, l'hypothèse est le premier pas vers l'explication scientifique. Il reste bien entendu que ma méthode n'a pas la prétention de se substituer à celle des philosophes, mais simplement de la compléter. Nul ne conteste que les documents relatifs aux anciens physiologues n'aient trait à la science en même temps qu'à la philosophie : la partie relative à la science sera mieux comprise et appréciée si elle est étudiée pour elle-même que si elle est subordonnée à la partie philosophique. Un jour peut-être, un esprit assez large pourra embrasser d'un seul coup

d'œil les diverses faces du développement qui nous occupe, et tracer dans sa vérité complète l'histoire de la pensée humaine, telle qu'elle s'exerçait avant sa différenciation et sa séparation en activités distinctes.

Tel est le premier aspect sous lequel se présente la méthode de Tannery. Bientôt pourtant il apparait que sa pensée n'est pas là tout entière. Non seulement, en effet, selon lui, les penseurs hellènes antérieurs à Platon ont été presque tous des physiologues, mais ils n'ont été que des physiologues. En d'autres termes, ils ont été des savants, non des philosophes, au sens actuel du mot. Le noyau de leur système n'a jamais consisté dans une idée métaphysique, mais bien dans la conception générale que chacun d'eux se faisait de l'univers, d'après les faits observables qu'il en pouvait connaître. Ainsi le veut d'ailleurs la loi constante de l'esprit humain, en vertu de laquelle les connaissances concrètes sont le principe des idées abstraites et marquent ces dernières d'une empreinte qui ne s'efface qu'après une longue élaboration. S'il en est ainsi, l'étude directe des opinions des physiologues relatives à la physique n'est pas seulement un moyen de compléter utilement l'histoire conçue au point de vue philosophique : cette étude est la seule qui nous permette de reconstituer historiquement les systèmes des physiologues. Nous devons, si nous nous proposons un tel objet, faire passer en première ligne ce qui, pour ces savants, fut en effet le point de départ, l'essentiel, et la raison du reste. Non seulement la partie scientifique de l'œuvre des physiologues, mais la partie philosophique elle-même ne peut être déterminée d'une manière conforme aux faits que suivant une méthode diamétralement opposée à celle des historiens philosophes.

Cette seconde apologie de la méthode positive dépasse visiblement la première. Là, Tannery ne prétendait qu'à ajouter aux connaissances que l'on possède déjà des connaissances nouvelles. Ici il substitue véritablement à la méthode philosophique la méthode positive, comme seule conforme à la réalité des choses. Ce changement, né d'une vue différente sur l'objet à étudier, aura nécessairement pour résultat une transformation complète de l'histoire des doctrines. Du moment où l'on s'efforcera, non seulement de connaître d'une manière exacte et complète les opinions des physiologues en matière physique, mais de faire de ces opinions le fondement unique de leurs idées philosophiques; du moment où l'on placera dans ces opinions seules la caractéristique de leurs systèmes, tandis qu'on ne verra dans leurs idées philosophiques que des conjectures sur l'inconnaissable, susceptibles d'être passées sous silence sans grand détriment pour la vérité historique, les anciens physiologues apparaîtront comme des précurseurs de nos positivistes, comme des chercheurs déjà convaincus que la science doit passer avant la philosophie, mais encore ignorants de l'impossibilité où est l'esprit humain de résoudre les questions qui dépassent l'expérience.

Ainsi la portée de l'ouvrage de Tannery est considérable. Il ne vient

pas prendre place à la suite des ouvrages classiques relatifs aux anciens physiologues : il inaugure une série de recherches toutes nouvelles [1]. Il est la prise de possession par les savants d'un domaine qui jusqu'ici avait été laissé aux philosophes : il transforme en introduction à la science ce que l'on considérait comme l'éveil de la métaphysique. Combien cette manière de voir est féconde, que d'utiles recherches elle peut susciter, combien elle renouvelle les questions, quels beaux résultats elles peut fournir, c'est ce qui ressort avec évidence de l'examen de ce livre, dont les 400 pages très denses ne contiennent rien de banal ou de négligeable.

Et d'abord, les conditions mêmes de la recherche sont complètement modifiées. Pour qui voulait dégager le noyau métaphysique des systèmes et les enchaîner suivant l'ordre qui satisfait le mieux notre esprit, Aristote était le guide par excellence. Car cette tâche est déjà celle que lui-même s'était donnée, et il l'a remplie avec la pénétration et la profondeur qui lui sont propres. Mais pour qui veut connaître avant tout les thèses scientifiques, les textes d'Aristote perdent beaucoup de leur valeur. Aristote n'est point placé au point de vue convenable : il est loin de viser à être complet; et, le peu qu'il donne, il le définit à sa manière et parfois le dénature. Ce sont les doxographes grecs, ou auteurs de recueils d'opinions des physiologues sur les questions physiques et naturelles, qui fournissent à l'historien placé au point de vue positif les documents essentiels. De là, une étude très approfondie que donne Tannery sur les doxographes. Il suit en partie Diels, en partie aussi il présente des idées qui lui sont propres. Cette étude de la doxographie suppose une large intervention de l'érudition philologique. Aussi Tannery la recommande-t-il instamment. Il estime qu'on ne lui donne pas en France la place qu'elle réclame : il s'y est livré, quant à lui, avec une grande ardeur. Autodidacte en cette matière, il y est devenu très compétent; et, comme en tout ce qu'il aborde, il y a recueilli le suffrage des hommes spéciaux. Parmi les précieuses parties que contient son œuvre, nous devons mentionner la traduction qu'il a le premier donnée en France des fragments des physiologues, ainsi que de la doxographie relative à chacun d'eux. Cette traduction, très fidèle et très soignée, est, non une explication, mais le décalque du texte : elle n'est pas destinée à remplacer les éditions savantes, mais à en faciliter le maniement.

Travaillant ainsi sur un terrain plus large, Tannery récolte, à chaque pas, des connaissances nouvelles. Son livre n'est pas une combinaison plus ou moins originale et heureuse des concepts traditionnels : c'est

1. Tannery a eu le bonheur de se rencontrer en plusieurs résultats considérables avec le savant et très regretté Teichmüller. Il lui doit beaucoup et se fait gloire de le proclamer. Il n'en a pas moins commencé ses recherches d'une manière tout indépendante, et avant même d'avoir lu les écrits de Teichmüller; et il a employé la méthode scientifique avec une précision et une suite qui ne se rencontrent que chez lui.

une recherche directe des faits. Savant en même temps que philologue, il était mieux préparé que personne pour la tâche qu'il assumait. Aussi lira-t-on avec grand profit ses belles dissertations sur les connaissances que Thalès pouvait avoir en arithmétique, géométrie, astronomie et sur ce qu'il ignorait nécessairement, sur le gnomon et les cadrans solaires anciens, sur la construction de la sphère céleste et des cartes géographiques, sur l'arithmétique pythagoricienne, sur l'explication des phases et des éclipses, sur les opinions relatives à l'ordre des planètes, à la sensation, à la génération. On conçoit combien toutes ces questions gagnent à être étudiées pour elles-mêmes, et par un savant, au lieu d'être plus ou moins rattachées à des questions d'ordre métaphysique.

Si attentif qu'il ait été tout d'abord à traiter le côté scientifique de son sujet, Tannery n'a nullement négligé pour cela le côté philosophique. Malgré qu'il en ait, la philosophie est encore ce qui dans son livre tient la plus grande place. Ainsi qu'on devait s'y attendre, les systèmes sortent de son creuset refondus et méconnaissables. — Thalès n'est plus un philosophes ni même un savant, c'est Anaximandre qui est le promoteur de la science et de la philosophie. — Ce physiologue, pour Tannery comme pour Teichmüller, ne part plus du concept d'une matière infinie animée d'un éternel mouvement de séparation et de réunion : l'essentiel, dans son système, c'est la révolution diurne du ciel envisagée comme éternelle. De ce mouvement se déduit la nature de la matière, indistincte à l'origine, mais finie en grandeur, ainsi que la succession indéfinie des mondes. — Les spéculations de Pythagore sur l'ἄπειρον et le πέρας, celles de Xénophane et de Parménide sur la limitation ou l'illimitation de l'être, ont leur origine dans la doctrine d'Anaximandre. — Xénophane n'est pas le promoteur de la philosophie de l'unité, le fondateur de la métaphysique éléatique : contre Anaximandre il soutient que l'univers est infini, et par suite il réduit à une pure apparence le mouvement rotatoire du monde. — Anaximène, comme Anaximandre, tient la matière pour finie en grandeur et infinie seulement en tant qu'elle remplit l'espace continu, sans limitation intérieure. — Héraclite n'est plus le philosophe de l'identité des contraires et du flux universel : ce ne sont là que des parties accessoires et peu originales de sa doctrine. Avec Teichmüller, Tannery voit en lui avant tout un théologue, qui puise ses conceptions dans les traditions égyptiennes, par l'intermédiaire des mystères. Là résident l'originalité et l'importance d'Héraclite. Le premier, il relègue au second plan l'explication mécanique de la nature, pour mettre en lumière le côté divin des choses, le rôle de l'intelligence dans le monde. C'est lui, et non Anaxagore ou Socrate, qui est le promoteur de la philosophie de l'intelligence. Il a tenté la contre-partie des essais des physiologues milésiens; il a introduit la théologie là où ceux-là avaient fait régner la science : « grave événement qui déplaça, pour toujours peut-être, l'axe de la philosophie! » (p. 182). — Parménide

n'est plus l'antithèse d'Héraclite. Il est loin de professer l'idéalisme qui se manifestera chez Mélissos. Sa tendance, au contraire, est toute réaliste : il oppose l'ancienne conception ionienne du monde, perfectionnée scientifiquement, au dualisme des Pythagoriciens. S'il existait, dit-il, un illimité au delà du monde limité, que serait cette seconde essence? Le vide absolu, l'espace sans matière? Mais une telle nature n'est que le non-être, lequel ne peut exister en aucune façon. Donc le monde est fini, et il n'y a absolument rien en dehors de lui. D'autre part, comme le mouvement de révolution d'une sphère n'est concevable que s'il y a quelque chose au dehors à quoi ce mouvement puisse être rapporté, la révolution diurne apparait au philosophe comme une impossibilité logique, et ainsi il y a, selon lui, désaccord entre les données des sens et les conclusions de la raison. Ce qui fait, dit Tannery, l'importance philosophique de cette doctrine, c'est qu'elle est établie par la seule force de la raison; mais si la méthode est abstraite, l'objet reste entièrement concret. — De même la dialectique de Zénon d'Elée n'est pas, comme on le dit, une démonstration indirecte de l'idéalisme. Zénon s'attaque, non au pluralisme du sens commun, mais au pluralisme pythagoricien, suivant lequel les corps, le temps et le mouvement sont des composés faits de points matériels indivisibles. Zénon démontre par une réduction à l'absurde l'impossibilité de ces indivisibles et la nécessité de concevoir les corps, le temps et le mouvement comme des grandeurs continues [1]. En cela il demeure réaliste. — Avec Mélissos, qu'Aristote a accusé de concevoir l'être comme matériel, nous rencontrons pour la première fois un idéalisme déterminé. Mélissos, en face d'un héraclitisme dégénéré, qui raffine sur l'inconstance des choses jusqu'à la niaiserie, se prononce nettement pour la doctrine contraire, nie que l'être véritable soit étendu, et déclare que le monde changeant des phénomènes n'est qu'une illusion des sens. En cela il applique le mode de raisonnement des Éléates à la conception de la nature où aboutissait l'héraclitisme. — Les atomistes, selon Tannery, dépendent étroitement des Éléates : ceux-ci avaient conçu le vide par opposition à l'être et en avaient nié l'existence : les atomistes reprennent le vide pour le poser comme existant, et le déterminent d'une manière qui rende cette existence concevable. — Anaxagore, on l'a vu, n'est pas l'auteur de la théorie du νοῦς, laquelle remonte à Héraclite. Sa vraie signification est dans la théorie de la matière. Pour concilier le monisme et le dynamisme d'une part avec le pluralisme et le mécanisme

1. Cf. V. Brochard, qui, dans une élégante dissertation sur les *arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement* (Compte rendu de l'Ac. des Sc. mor. et pol., 1888), soutient dans le même sens que les arguments de Zénon sont dirigés contre l'idée du continu comme composé. Si le continu est composé, il l'est, ou de parties divisibles à l'infini, ou d'indivisibles : dans les deux cas, le mouvement est impossible. Tel est, selon Brochard, le résumé de l'argumentation de Zénon, lequel a en vue d'établir que l'être est à la vérité continu, mais en même temps indivisé et indivisible.

d'autre part, il conçut la matière comme un mélange infini de qualités, mélange qui subsiste dans les parties des corps, si loin qu'on en pousse la division. La variété des choses n'est qu'une différence de rapport entre les valeurs intensives des qualités. Par cette théorie, Anaxagore ne fait rien moins que préluder à la théorie kantienne de la matière. — Empédocle n'a rien admis qui ressemble à des forces immatérielles. Il part du dualisme pythagoricien du corps et du milieu vide. Il divise la nature corporelle en quatre éléments irréductibles, et le milieu en deux formes, l'attractive et la répulsive : théorie qui ne relève que d'un empirisme grossier.

Tels sont les traits principaux sous lesquels nous apparaissent, chez notre auteur, les doctrines des physiologues. Tannery ne se borne pas à établir ces résultats historiques. Distinguant, suivant une règle précise, dans les doctrines des physiologues l'élément scientifique et l'élément proprement philosophique, il soumet ce dernier à un examen dont l'intérêt est tout actuel. La science finit, selon lui, et la philosophie commence, là où, franchissant les questions solubles par l'observation et le calcul, on aborde celles qui dépassent la portée de ces moyens de connaître et qui, dès lors, paraissent destinées à rester éternellement ouvertes. Ces questions offrent ce caractère singulier qu'à propos d'elles les limites du connaissable et de l'inconnaissable ne peuvent être rigoureusement déterminées. Or il se trouve, suivant Tannery, que la plupart des hypothèses proposées par les anciens physiologues pour résoudre les problèmes philosophiques proprement dits sont, dans leurs traits essentiels, recevables ou discutables aujourd'hui encore. Telle est, par exemple, la répétition indéfinie de la genèse et de la destruction professée par Anaximandre. Tannery montre comment dans cette doctrine est déjà contenue l'idée de la loi de rythme, d'intégration et de désintégration périodiques qui caractérise l'évolutionisme de Herbert Spencer, et que, s'il y a de sérieuses objections contre cette doctrine, il n'y en a pas moins contre la thèse contraire de la stabilité, mise en avant par Xénophane et reprise sous différentes formes par les modernes : de telle sorte que la question soulevée par Anaximandre est, pour nous-mêmes, une question pendante. Telle est encore la conception de la matière imaginée par Anaxagore : cette conception, selon Tannery, peut conduire à une théorie tout aussi propre que la théorie atomique à coordonner les lois particulières des phénomènes naturels. On voit que les systèmes des anciens physiologues ne sortent pas dépréciés de la nouvelle épreuve à laquelle ils sont soumis. Tout au contraire, ils reprennent vie et actualité : sous les traits que leur donne Tannery, ils ont la forme même de nos systèmes modernes : ils les préparent dans leur partie scientifique, et les devancent dans leur partie philosophique. Tout positiviste modéré de nos jours qui, sans admettre que les questions d'origine et de fin comportent des réponses certaines, permet à l'esprit humain de s'amuser à faire des conjectures sur ces problèmes en prenant dans la science son point de départ, se trouve

être un disciple des physiologues grecs ; et ce sera merveille si les hypothèses entre lesquelles hésitera la pensée moderne ne rappellent pas telle ou telle des opinions soutenues par ces antiques penseurs.

Ainsi la méthode inaugurée par Tannery n'est pas seulement originale et ingénieuse : elle se justifie par sa fécondité, par l'importance de ses résultats. Que penser maintenant de la valeur absolue de ces résultats et de cette méthode ?

Certes, il était nécessaire de conduire des recherches dans cette direction ; et l'on ne peut trop s'applaudir qu'un savant, un helléniste et un esprit sagace et délié, tel que Tannery, se soit donné cette tâche, aussi belle que difficile. Mais sommes-nous ici en présence d'une expérience féconde, ou d'une démonstration définitive ? C'est ce que la nouveauté des conclusions nous invite tout particulièrement à rechercher.

Pour nous engager à adopter sa méthode, Tannery s'appuie tout d'abord sur les lois de l'esprit humain, lequel, dit-il, va, par nature, du concret à l'abstrait. Mais ce n'est là qu'une formule bien générale : il faudrait, pour en faire une règle précise et utile à l'historien, pouvoir dire que l'esprit humain ne s'élève jamais du concret à l'abstrait que petit à petit, graduellement, sans avoir la faculté de franchir d'un bond plusieurs intermédiaires. Or qui peut affirmer qu'il en soit ainsi ; et les conceptions mêmes que Tannery attribue aux physiologues, telles que l'illlimitation interne de la substance chez Anaximandre, ou le mélange infini chez Anaxagore, ne représentent-elles pas des sauts dans l'abstrait d'une prodigieuse hardiesse ? L'enfant est métaphysicien, disait Cl. Bernard. Ne peut-on pas dire, à tout le moins, que la marche de l'esprit humain est loin d'être uniforme, et que, si les uns, rivés au sol, ne songent pas à s'en écarter, d'autres au contraire ne se font des faits qu'un tremplin pour s'élancer dans le monde des idées, où ils s'installent pour contempler les choses ? Pourquoi les Grecs n'auraient-ils pas été dans ce cas ? Sur ce point nous ne pouvons rien affirmer *a priori*.

Je remarque, ajoute Tannery, que du biais dont je considère la culture antésocratique, l'accord se met tout naturellement entre des doctrines qui, autrement, apparaissent discordantes et contradictoires. Certes, il en est ainsi, et il n'en pouvait être autrement. Sur le terrain des faits les hommes s'accordent nécessairement mieux que sur le terrain des idées. Tous les esprits cultivés d'une même époque et d'un même pays ont à peu près, sur les principaux phénomènes de la nature, les mêmes connaissances fondamentales. Surtout il en était ainsi dans un temps où la somme des connaissances positives était extrêmement restreinte. C'est l'interprétation des faits, ce sont les idées diverses qu'ils suggèrent aux uns et aux autres qui divisent les hommes. L'histoire ne peut pas reléguer ces idées au second plan par cette seule raison qu'elle ne réussit pas à les accorder entre elles au même degré que les opinions scientifiques.

Est-il bien sûr d'ailleurs que les expositions des doctrines des physiologues qui ont été faites jusqu'ici n'aient jamais présenté ces doc-

trines que comme discordantes et contradictoires? Une opposition dialectique comme celle qu'on établit d'ordinaire entre les dynamistes et les mécanistes, entre les réalistes et les idéalistes, n'est pas désordre et incohérence : c'est le oui et le non sur un même problème, c'est-à-dire deux positions symétriques sur un même terrain. Enfin, nous pardonnerons à l'historien de nous présenter un tableau confus, si dans les faits eux-mêmes la confusion a régné. Certes, en cherchant l'ordre, non au point de vue de la ressemblance, mais au point de vue de la causalité, on devrait pouvoir le découvrir en toute matière. Mais, surtout quand il s'agit de la genèse des idées, il se peut que l'état des documents et la complexité des problèmes nous rendent la tâche irréalisable. L'individualité intellectuelle de l'homme n'est peut-être, je le veux, qu'une apparence; mais les cas ne sont pas rares où cette apparence équivaut pour nous à la réalité.

Peu importe toutefois que la méthode de Tannery soit imparfaitement justifiée *a priori* par les lois générales de l'esprit humain et par la liaison introduite entre les faits. La vraie question est de savoir dans quelle mesure sont conformes aux faits les résultats auxquels elle nous conduit.

Les physiologues, nous dit Tannery, sont des savants qui, par accident, ont philosophé; ce ne sont pas des philosophes qui, par surcroît, ont cultivé les sciences.

Je ne sais tout d'abord si cette formule exprime exactement l'impression que nous laisse la lecture du livre de Tannery lui-même.

Ces savants, dit-il, ont philosophé. Et il nous montre, par exemple, comment Anaximandre ne s'est pas contenté de faire des inventions cosmographiques ou des observations et des hypothèses cosmologiques, comment même il ne s'est pas borné à imaginer un concept très abstrait de la matière universelle, mais comment il a abordé un problème à tout jamais insoluble, celui de l'origine et de la destinée de l'univers. C'est par sa thèse de la succession indéfinie des mondes qu'Anaximandre appartiendrait à la philosophie. Mais cette question est-elle en effet philosophique? Elle dépasse la portée de notre science, soit. Mais dépasse-t-elle la portée de la science en général? Qu'est-ce que la science, sinon la connaissance des conditions des phénomènes, d'où résulte la possibilité de restituer indéfiniment le passé et de prévoir indéfiniment l'avenir? Tout ce qui est observable, tout ce qui se produit dans le temps est du domaine de la science; et quand les évolutionnistes, brisant les barrières élevées par le positivisme, poussent aussi avant que possible dans la recherche du passé et de l'avenir des choses, ce que leur reprochent leurs adversaires, ce n'est pas de s'attaquer à des problèmes extra-scientifiques, c'est de méconnaître l'insuffisance des données expérimentales dont nous disposons pour résoudre de pareilles questions. Ces questions sont posées par la science elle-même; si elles pouvaient être résolues, ce serait par la science et par elle seule, puisque ce sont des questions de fait. On n'est

ac pas philosophe pour les poser et pour y donner telle ou telle solu-
n à laquelle l'analogie peut conduire. Si les doctrines des physiolo-
es ne nous offraient, en dehors des thèses scientifiques proprement
es, que des conceptions de ce genre, il ne faudrait pas dire qu'ils
t joint à leurs recherches scientifiques quelques spéculations philo-
phiques, il faudrait dire qu'ils n'ont pas philosophé du tout.

Mais ces doctrines nous offrent une foule de conceptions d'un tout
tre genre, telles que les idées sur l'infini et le fini, sur l'indéterminé
le déterminé, sur la réalité ou la phénoménalité du mouvement, sur
ssence de la matière, idées qui, de l'aveu de Tannery lui-même,
nnent une place considérable dans l'histoire intellectuelle de cette
oque.

Comment nier que ces conceptions aient un caractère métaphysique?
Dira-t-on qu'elles ont leur origine dans l'expérience? Mais toutes les
ées de l'homme sont dans ce cas; et s'il fallait, pour pouvoir affirmer
caractère métaphysique d'une idée, prouver qu'elle a été conçue
tièrement *a priori*, on serait réduit à confesser que la métaphysique
jamais existé. Ceux qu'on appelle métaphysiciens n'ont apparem-
ent pas disposé d'un autre organe de connaissance que les autres
mmes. Ce n'est pas la source première d'une conception qui lui donne
caractère métaphysique, c'est la manière dont elle est élaborée. Si
le est calculée de manière à représenter purement et simplement la
ture des choses dans notre conscience, elle est scientifique. Quand
le tend à satisfaire les besoins de notre esprit lui-même et à com-
ser, des éléments que l'expérience nous offre, un tableau où il se
mplaise et se retrouve, elle est métaphysique.

Mais précisément, allègue Tannery, ce caractère fait défaut dans les
stèmes des anciens physiologues, qui tous, avant Mélissos, sont réa-
ites et matérialistes? On peut répondre que le réalisme et le matéria-
me sont déjà des doctrines métaphysiques. D'ailleurs, quel degré
abstraction ne supposent pas des doctrines telles que celle de la con-
uité des formes au sein de la matière, que Tannery attribue à Anaxi-
andre et à Anaximène, celle du continu dans l'unité qu'il trouve chez
s Éléates, ou celle de la synthèse de l'unité et la composition, comme
nciliation du monisme et du dynamisme, qu'il trouve chez Anaxa-
ore!

Il semble donc que l'histoire des doctrines antésocratiques sorte de
tte refonte moins transformée que ne l'annonçait la préface et que ne
faisait supposer la disposition des matières dans chacun des chapi-
es. Dans l'exposition même que nous avons sous les yeux, les physio-
gues nous apparaissent comme très philosophes. Ce n'est pas seule-
ent parce que Tannery a su nous montrer ce côté de leur œuvre
e la façon la plus savante et la plus attrayante que nous le remer-
ions de ne l'avoir point laissé dans l'ombre : lui-même nous donne le
entiment que son livre eût été moins vrai, eût été gâté par une omis-
ion grave, si cette partie du sujet eût été traitée avec moins de déve-
oppement.

Nul doute pourtant que le côté philosophique des doctrines des physiologues ne soit bien moins saillant chez Tannery que chez la plupart des historiens de la philosophie, chez Zeller, par exemple. Tannery atténue considérablement le sens métaphysique, la portée et le rôle de mainte opinion où les philosophes voient un concept philosophique en règle, le centre et le principe moteur de tout un système. A-t-il raison? A-t-il tort? Ce ne peut être là qu'une question de fait, question qui se pose à nouveau pour chacune des thèses que soutient Tannery. Nous nous bornerons à examiner une de ces thèses particulièrement grave et féconde en conséquences, celle qui est relative aux concepts généraux mis en avant par Anaximandre.

Selon Tannery, en dehors de l'hypothèse de la succession périodique des mondes, les travaux d'Anaximandre ne nous présentent guère que des opinions d'un caractère scientifique. Son concept de l'infini n'est ni tel qu'on le définit d'ordinaire, ni fondamental dans son œuvre ainsi qu'on le suppose. Le fond de son système, c'est la croyance au mouvement rotatoire comme embrassant la totalité de la matière. De cette croyance dépend son opinion sur la substance, laquelle, en tant que soumise à un mouvement de rotation, ne peut être infinie en grandeur et ne comporte l'infinitude qu'au sens d'un mélange indistinct. Ainsi entendu, le système perd évidemment de sa portée philosophique : il ne consiste guère qu'à universaliser et éterniser le phénomène le plus saillant de la nature, celui de la révolution diurne.

Considérons spécialement la limitation en grandeur que Tannery attribue à l'infini d'Anaximandre. Pour établir cette thèse, Tannery invoque les arguments suivants :

1° Anaximandre considérait comme primordial le mouvement rotatoire du monde, ainsi qu'il résulte du texte d'Aristote, *de Cælo*, II, 13, 295 a, 10 sqq., suivant lequel tous ceux qui conçoivent le ciel comme engendré le font naître διὰ τὴν δίνησιν. Or, chez Anaximandre, l'imagination est toujours très précise; et, s'il y a eu de tout temps une chose inimaginable, c'est un mouvement rotatoire s'étendant à l'infini. Xénophane, qui admettra l'infini, niera, en revanche, le mouvement rotatoire.

2° Anaximandre explique l'immobilité de la terre au centre du monde par son égale distance aux extrémités dans toutes les directions (Hippol., *Ref.*, I, 6.)

Ces arguments sont-ils irréfutables?

Dans le dernier, d'abord, Tannery donne au texte du doxographe une précision qu'il n'a pas. Nous lisons simplement : μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. Le mot πάντων ne veut pas dire : *des extrémités*, mais peut s'entendre simplement de tous les corps définis qui peuvent s'offrir aux yeux. Il s'agit d'ailleurs ici de l'état actuel du monde. Or, rien dans le texte en question ne nous empêche d'admettre qu'Anaximandre a pu assigner une limite au κόσμος sans en assigner à la matière.

En ce qui concerne le premier argument, le point de départ de Tan-

nery, c'est l'idée qu'Anaximandre voit dans le mouvement diurne le fait primordial. Mais cette idée est insuffisamment justifiée par le texte du *de Cælo*. Car ce texte ne parle que de la cause prochaine de la génération du ciel, non de la cause première de toute génération; et il se peut que la δίνη soit elle-même l'effet d'un mouvement non circulaire.

C'est ce que Tannery reconnaît lui-même (p. 147); mais, dit-il, pour que la limitation de la matière soit prouvée, il suffit qu'Aristote, dans ce passage, atteste la prépondérance attribuée par Anaximandre au mouvement diurne. En effet, ajoute-t-il, nous savons que la totalité de la matière est, selon Anaximandre, emportée par ce mouvement : car nulle part Anaximandre ne nous parle pas d'une matière existant en dehors de notre monde, et il est facile de se rendre compte que d'une telle matière il n'eût su que faire. Or nul homme n'a jamais pu se représenter la rotation d'un monde infini en grandeur. — Mais sur quoi s'appuie Tannery pour affirmer que, chez Anaximandre, les limites de notre monde sont celles de la matière même? S'il est mal prouvé qu'Anaximandre ait admis l'existence simultanée d'une infinité de mondes, cette indication trop précise elle-même ne montre-t-elle pas qu'on se figurait la matière d'Anaximandre comme débordant le monde que nous habitons? Pourquoi d'ailleurs exiger qu'Anaximandre se soit prononcé sur l'état et le rôle de cette matière demeurée chaotique? Sans en nier l'existence, il a fort bien pu ne pas s'en occuper, parce que son attention se concentrait sur l'origine et la fin du monde dont nous faisons partie.

Le principal argument de Tannery, c'est, en définitive, l'impossibilité de se représenter la rotation d'un infini. Ici il faut distinguer. Il n'y a rotation d'un infini que si toutes les parties de la matière sont actuellement solidaires les unes des autres quant au mouvement, et nul texte ne nous dit qu'Anaximandre ait admis cette solidarité. L'eût-il admise, d'où savons-nous qu'il se soit précisément proposé d'obtenir de l'univers une conception imaginable? Pourquoi, en ce qui concerne les premiers principes des choses, ne se serait-il pas élevé jusqu'à des abstractions qui dépassent l'imagination? Est-ce que l'absence de limites entre les formes au sein du mélange primordial, au sens où l'entend Tannery, n'est pas une de ces abstractions? Enfin, si l'on veut que l'entendement, chez lui, ne se soit jamais séparé de l'imagination, est-il nécessaire d'admettre qu'il imagine précisément de la même manière que nous, qu'il veut se représenter les extrémités du monde d'une manière aussi distincte que ses parties centrales, et qu'il ne se contente pas, pour les choses éloignées, d'une représentation vague et indécise?

Mais, dit-on, Xénophane, qui fait le monde infini, nie, par contre, la réalité du mouvement de révolution. La question est de savoir si réellement et scientifiquement Xénophane faisait le monde illimité. Le fragment 12, dans lequel nous lisons que la terre, au-dessous de nos pieds, s'étend à l'infini, n'est pas une preuve suffisante en présence des textes contradictoires. Et surtout il ne prouve pas que le problème

dont il s'agit ait eu, aux yeux de Xénophane, une importance prépondérante, que ce physiologue soit précisément parti de là pour opposer aux systèmes de ses devanciers une conception nouvelle des choses, et qu'il ait dérivé de la croyance à l'illimitation du monde ses autres opinions. D'ailleurs eût-il raisonné comme le veut Tannery, qui prouve que le dilemme où l'on veut qu'il s'enferme fût déjà clairement aperçu et tenu pour fondamental par Anaximandre?

Si les textes et les arguments invoqués par Tannery ne nous paraissent pas convaincants, en revanche nous trouvons dans les textes qu'il repousse ou néglige des raisons pour incliner vers la thèse contraire à la sienne. Pourquoi veut-il que le témoignage d'Aristote et de Théophraste soit absolument sans valeur, et que ce dernier ait pris justement le contre-pied de la vérité quand il a dit que, si le mélange d'Anaxagore est entendu dans le sens d'une matière illimitée quant à la nature et quant à la grandeur, il devient analogue à l'infini d'Anaximandre? Et si Aristote, de qui vraisemblablement procède ici Théophraste, a manqué lui-même d'idées nettes et précises sur la nature de l'espace, s'ensuit-il que l'indication dont il s'agit ne puisse, quant à son sens général, être rapportée à une tradition historique? Les fragments des physiologues et les textes des doxographes ne sont pas défavorables à la thèse de l'illimitation. Le περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, dont le sujet est ἄπειρον, s'entend mieux d'un indéfini semblable à une atmosphère sans bornes qui entoure une sphère, que d'un indéfini réduit à n'être qu'une enveloppe sphérique sans épaisseur. Le texte du doxographe suivant lequel Anaximandre fait la substance illimitée pour que la génération puisse se produire sans fin, semble impliquer l'idée d'un infini en grandeur. Il se peut que ce texte vienne d'Aristote. Cela suffit-il donc pour qu'il soit sans valeur? L'attribution même que les doxographes font à Anaximandre de la doctrine des mondes simultanés, pour contestable qu'elle est, se comprend mieux si Anaximandre professait l'infinité de la matière.

La vérité, c'est que les textes ne nous disent pas grand'chose sur la question que s'est posée Tannery. A les lire sans être averti, on pourrait fort bien laisser passer cette question inaperçue. Ce qui domine dans les quelques textes que nous possédons, ce sont des indications sur l'idée qu'Anaximandre se faisait du principe des choses, sur la mort qui attend tout ce qui prend naissance, sur l'éternité de la matière à travers ses transformations infinies, sur la séparation comme cause de la production des choses, sur le mouvement éternel comme cause de cette séparation même. Il est vrai que ces concepts sont plus métaphysiques que celui de la perpétuité du mouvement diurne et de la limitation de l'univers comme impliquée par ce mouvement. Qu'y faire, et comment prouver que ces concepts ne tenaient que peu de place dans les préoccupations d'Anaximandre, tandis que ceux dont les traces sont quasi effacées auraient constitué le fond de sa doctrine? La netteté ou l'indécision des textes sont forcément pour nous la mesure

de l'importance relative qu'ont eue les questions aux yeux de l'auteur; et, comme nous ne possédons que peu ou point d'indications sur l'étendue qu'Anaximandre attribuait à la masse universelle, force nous est de croire qu'il n'a pas placé cette question au premier plan.

Dira-t-on maintenant que les idées de substance et de mouvement éternel, de séparation et de réunion, comme premiers principes des choses, ne sont pas non plus situées au premier plan, puisque la plupart des autres opinions d'Anaximandre en sont indépendantes? Une telle appréciation serait encore en désaccord avec l'impression que nous laissent les textes. N'est-ce pas en vertu des propriétés qu'il a assignées aux premiers principes qu'Anaximandre fait naitre toutes choses, cieux, chaud et froid, la terre, l'air, la sphère de feu, le soleil, la lune et les étoiles, par le progrès d'une séparation fatale et mécanique? Les germes d'évolutionisme que l'on trouve dans ses opinions, l'idée que tout ce qui est né doit retourner à son origine, que la production et la destruction alternent indéfiniment, ne se relient-ils pas à sa doctrine de l'éternité du premier principe à travers la séparation des contraires, suite du mouvement éternel? Il faut, dit Anaximandre dans son langage poétique, que les choses expient leur iniquité, c'est-à-dire leur naissance, par laquelle elles ont tenté de se détacher du tout. Une interprétation philosophique de la croyance au destin plane ainsi sur tout le système.

On voit comment les textes, interrogés à un point de vue puremen historique, nous présentent comme philosophique telle conception que Tannery juge plutôt scientifique. Certes, prises en elles-mêmes et isolées de l'ensemble dont elles font partie, les formules que nous ont laissées les physiologues peuvent aussi bien être rapprochées de la science moderne que de la philosophie classique; mais si l'on considère les motifs des déterminations, le rôle de ces formules, on se prend à douter de la légitimité d'un tel rapprochement. Ce que veulent les physiologues, c'est avant tout ajuster l'univers aux exigences intellectuelles et même morales de l'esprit humain, le concevoir comme susceptible d'une explication rationnelle, retrouver en lui l'unité, l'éternité, la simplicité et l'harmonie, où nous nous complaisons nous-mêmes. Et la preuve que les conceptions nées de ce besoin ne sont pas, dans les systèmes des physiologues, un appendice et une pièce rapportée, c'est qu'elles se développent et deviennent de plus en plus prépondérantes à mesure que se propage le mouvement intellectuel déterminé par Anaximandre. Encore peu distinctes chez celui-ci, au point qu'on les peut prendre pour des spéculations isolées, elles acquièrent avec Pythagore, Parménide, Zénon, Héraclite, Mélissos et Anaxagore, une force, une richesse, une précision et une importance dont le livre de Tannery donne lui-même la plus haute idée. Si la physique eût été l'élément principal, c'est elle qui eût grandi et absorbé de plus en plus la métaphysique. Mais, c'est le contraire qui a lieu. Tandis que mathématique et médecine, l'abstraction pure et l'expérience pratique, se

constituent comme sciences indépendantes, la physique ou recherche des causes des phénomènes naturels se rattache de plus en plus à la philosophie. Chez les premiers physiologues, beaucoup d'opinions relatives à la nature sont sans lien avec les principes métaphysiques : il n'en sera plus de même chez Anaxagore, qui s'efforcera d'expliquer avec son νοῦς et ses σπέρματα le détail même des choses. Et plus tard, avec Platon, la physique sera entièrement dominée par la métaphysique. Faut-il donc croire que d'Anaxagore à Socrate et Platon, dans le même pays et dans le même cercle de culture, en des temps très voisins, l'esprit humain a fait une volte-face complète? N'est-il pas plus conforme aux documents et à la vraisemblance de dire que l'idée philosophique, d'abord imperceptible, fut chez les anciens Grecs un centre d'attraction qui peu à peu groupa autour de lui et pénétra de son action les idées relatives à la physique, à la logique et à la morale? C'est ainsi qu'Edouard Zeller présente les choses. Cette forte conception, où l'esprit historique s'allie si intimement à l'esprit philosophique, ne nous paraît pas ébranlée. Pris dans son ensemble et sous sa forme historique, le développement de la physiologie antique n'est pas l'aurore de la science : il est l'aurore de la philosophie. Que la science y retrouve quelques-unes de ses racines, cela n'est pas douteux; mais c'est peut-être qu'il faut maintenir contre Tannery cette doctrine que veut saper son livre, à savoir que la philosophie fut la mère de la science, au moins de la science de la nature. Tannery renverse les termes, et veut que la science, dans sa genèse comme dans l'accomplissement de son œuvre, ne relève que d'elle-même, tandis que la philosophie n'en aurait été que le prolongement. Mais il manque aux conceptions des anciens physiologues les deux caractères essentiels de la science : l'expérience analytique et le renoncement à l'intelligibilité des choses; et, d'autre part, ces conceptions procèdent de ces vues d'ensemble sur l'univers et de ce besoin de comprendre, qui sont le propre de la philosophie. C'est donc bien des mains de la philosophie que la science a reçu ces notions d'éternité, d'identité dans le changement, de mécanisme, de lois naturelles, qui, transfigurées par l'analyse expérimentale, sont parfois devenues méconnaissables. La manière de penser qui va rigoureusement des faits aux hypothèses et aux idées peut être aujourd'hui très générale et comme innée en nous : gardons-nous cependant de l'imposer à un Anaximandre ou à un Parménide, et mettons, ici même, les faits avant les hypothèses.

A ce point de vue d'ailleurs, le livre de Tannery restera, quoi qu'on puisse penser de sa tendance, le plus précieux des instruments. Ce livre, en effet, est avant tout une œuvre d'érudition et de science. La haute compétence de Tannery comme helléniste et comme historien de la science et de la philosophie antiques, sa finesse et sa pénétration singulières, son raisonnement délicat et ingénieux ne perdent rien à se rencontrer avec une imagination brillante, une belle hardiesse de savant philosophe, une juste ambition de reviser tous les jugements reçus et

d'apporter sur toutes les questions des idées nouvelles. Par l'heureuse alliance qu'il présente d'une critique savante et d'une remarquable originalité d'esprit, ce livre restera comme l'un des plus considérables qui aient été composés sur les origines de la philosophie grecque. Non seulement il réveille les historiens de ce sommeil dogmatique qui consiste à se reposer sur les interprétations traditionnelles, mais il nous montre clairement à quelle condition nous pouvons prétendre saisir dans sa réalité le développement de la pensée hellénique. S'il est vraisemblable que l'idée philosophique domine de bonne heure la réflexion des Grecs, il n'en reste pas moins que ce qui caractérise cette réflexion, c'est une universalité dont la pensée moderne n'offre plus d'exemple. Nul doute par conséquent que l'on ne dénature les doctrines des Grecs lorsqu'on les envisage exclusivement à tel ou tel de nos points de vue modernes. Notre division du travail leur est inconnue. L'œuvre de l'esprit n'était pas encore différenciée. Le livre de Tannery atteste combien de découvertes nous sont réservées, combien nous serons mieux en mesure d'étreindre le passé dans sa complexité et dans sa vérité, lorsque nous apporterons dans nos recherches une intelligence exactement proportionnée à l'objet à connaître, lorsque nous pourrons consacrer à une œuvre à la fois philosophique et scientifique, toutes les ressources dont peuvent disposer et le savant et le philosophe. Il y a un rare mérite à s'être proposé une pareille tâche; il y a un mérite plus grand encore à l'avoir accomplie avec un tel succès.

EMILE BOUTROUX.

Jules Liégeois. DE LA SUGGESTION ET DU SOMNAMBULISME *dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*, in-12, 758 pages (Doin, éditeur; Paris, 1889.)

On a déjà reproché, non sans quelque raison, au volumineux et substantiel ouvrage que M. Liégeois vient de faire paraître, l'exposé un peu long des procédés d'hypnotisation, l'historique de l'hypnotisme ou la description minutieuse de ses effets. L'auteur peut répondre néanmoins que, s'étant proposé d'écrire le manuel complet de la science nouvelle dont il a été l'un des premiers éclaireurs, il a cru devoir rééditer tous les détails où il est entré, au risque d'impatienter des lecteurs de la Salpêtrière ou d'ailleurs. Pour nous, à vrai dire, ce point nous importe assez peu: car nous n'avons pas l'intention de suivre M. Liégeois dans cette série de chapitres, d'ailleurs richement documentés, qui précèdent la dernière partie de son ouvrage où sont traités *les faux témoignages des enfants, la jurisprudence criminelle* et les *erreurs judiciaires* imputables à l'hypnotisme, les crimes commis *contre les somnambules*, les crimes imputés *à des somnambules, la responsabilité dans les états hypnotiques, les états hypnotiques et la*

médecine légale. Même bornée de la sorte, notre tâche, on le voit, resterait encore bien considérable, si nous n'avions hâte d'ajouter que notre seul dessein est de jeter un rapide coup d'œil sur les difficiles sujets qui viennent d'être énumérés.

Après avoir causé à la conscience morale une surprise et une alarme exagérées, les phénomènes hypnotiques, depuis quelque temps, commencent à passer pour ce qu'il y a de plus naturel au monde, de plus aisé à concilier avec la responsabilité des actes humains et les exigences de la justice criminelle, M. Delbœuf vous dira même avec le libre arbitre. On a bien raison de dire que l'habitude émousse les sensations, agréables ou pénibles; et Fechner se réjouirait sans doute de voir ici une application de la *loi logarithmique*. A mesure, en effet, que grandit de plus en plus prodigieusement l'étrangeté des révélations récentes, dues à nos néo-sorciers contemporains, l'étonnement qu'elles produisent s'accroît de moins en moins, ou, pour mieux dire, diminue. A une *excitation* telle que la démonstration de la suggestion à distance, voire même, paraît-il, de la *double vue*, correspond une *sensation*, dans le public, très inférieure à celle qu'a suscitée il y a quelques années la moindre séance d'hypnotisme banal. Après tout, rien là d'étonnant; l'humanité ne s'est-elle pas habituée de même à regarder comme une chose toute simple cette anomalie de toutes les nuits, le rêve, qui, au fond, ne diffère pas essentiellement de l'hypnose? Il en diffère en degré pourtant, l'hypnose étant un rêve en action et à volonté, souvent un rêve les yeux ouverts, ce qui complique singulièrement la merveille ordinaire. Pour nous en faire l'idée, supposons que nos premiers ancêtres, au lieu de connaître seulement les songes, aient connu les états hypnotiques. Les songes déjà ont frappé leur imagination à ce point que la foi au *double* du corps, avec son cortège mythologique, leur est, nous dit-on, venue de là. Quelle ampleur ou quelle vigueur incomparables leurs conceptions religieuses n'eussent-elles donc pas acquises, si elles avaient pu s'appuyer sur cette base expérimentale tout autrement forte, l'expérience de la suggestion! N'est-il pas à présumer, dans cette hypothèse, que la foi à l'indépendance de l'âme incorporelle, à la réalité des pouvoirs surnaturels, conçus sur le modèle du médium, aux métempsycoses, si faciles à prouver par la suggestion de personnalités multiples, eût dépassé immensément en intensité et en durée les proportions atteintes par elle en Egypte, dans l'Inde et ailleurs? Mais, qui sait? Peut-être, au contraire, la possibilité d'expérimenter et de multiplier à son gré ces états merveilleux en eût fait évanouir le prestige, eût rendu la superstition impossible, et empêché de naître, non seulement la divination par les songes, phénomènes devenus bien secondaires, mais encore la divination par les augures, bien petits personnages à côté des Donato d'alors, et par les pythonisses, singulièrement pâles à côté des hypnotisées? Décidément, il est regrettable que MM. Charcot, Bernheim, Beaunis, Delbœuf, Liégeois, ne soient pas venus au monde quelques milliers d'années plus tôt. Il est fort possible

que, dégagée ainsi de tout élément superstitieux, la religion eût acquis une pureté et une force supérieures.

En eût-il été de même de la morale? On peut croire, il est vrai, que la pratique généralisée de la suggestion dès les plus hauts temps[1] eût supprimé d'avance dans les esprits tout crédit à l'idée du libre arbitre si elle avait pu y apparaître, et eût défendu à jamais d'asseoir l'imputabilité morale, la culpabilité, sur l'autonomie absolue de l'individu, que personne n'eût songé à regarder comme pouvant être la cause première et unique de ses actions. Mais est-ce là le seul fondement où la moralité puisse s'édifier? Je ne le crois pas; je crois même que l'idée de fonder la responsabilité criminelle sur la liberté métaphysique du vouloir n'a jamais été qu'une opinion d'école, répudiée au fond par tous les législateurs. Si, comme je n'en doute pas, la mode de l'hypnotisme a contribué dans ces dernières années à nous faire toucher du doigt notre dépendance relative et inconsciente à l'égard de notre entourage, et la complicité du milieu social dans chacun des crimes que l'individu y exécute pour ainsi dire par délégation de tous, je ne pense pas que cette mise en lumière d'une vérité trop oubliée soit de nature à désarmer la société dans sa lutte défensive contre les malfaiteurs qui, pour être ses complices dans une certaine mesure, n'en sont pas moins ses ennemis, et, pour avoir cédé aux passions et aux besoins nés d'elle, ne se les sont pas moins appropriés individuellement avec toutes leurs conséquences. L'hypnotisme a été une grande visite populaire au sous-sol du moi, aux caves souterraines où se pressent les trucs et les mécanismes quelconques employés pour la *représentation* de la personne. Nous savions bien, jusque-là, vaguement, qu'il y avait en nous des ressorts dont le tribun, le prédicateur, le séducteur, le racoleur, l'apôtre, le charlatan, pressaient le bouton plus ou moins caché; mais il s'agissait de le rendre apparent. Puis, il nous était toujours loisible de penser, avec vérité, que, *si nous voulions*, nous pouvions toujours résister à ces quasi-suggestions connues de toute antiquité. Mais c'est l'idée même de vouloir qui, dans certains cas, ne pouvait pas nous venir, comme l'hypnotisme nous l'a montré; et il nous l'a montré en nous faisant voir que cette idée de vouloir et la volonté sont elles-mêmes des ressorts dont le bouton peut être pressé. Cela prouvé, on

1. D'ailleurs, l'hypothèse où je me place implique une impossibilité de fait. Ce qui était impossible, ce n'est pas que les phénomènes hypnotiques fussent découverts isolément, çà et là, l'un ici, d'autres plus loin; cela l'était si peu, qu'en réalité ces découvertes éparses et disséminées ont eu lieu, la sorcellerie de tout temps n'ayant été que leur exploitation. Mais, dans le haut passé, il était impossible que ces connaissances parvinssent à se répandre partout et, par suite, à se rejoindre, à s'entr'éclairer; il était impossible, à ces époques où l'horizon des imitations était encore nécessairement si rétréci (car son extension graduelle est le plus lent comme le plus régulier des progrès), que ces secrets merveilleux ne fussent pas monopolisés sur place, transmis héréditairement comme des remèdes de famille. Dans ces conditions, il était inévitable que l'hypnotisme, ou plutôt le somnambulisme naturel, favorisât la superstition au lieu de l'empêcher.

s'est mieux rendu compte ensuite de certains faits déjà connus, mais mal compris, et qu'on a nommés les *suggestions à l'état de veille*. Par exemple, « Mme D., nous dit M. Liégeois (p. 411), est une jeune femme fort intelligente; elle a reçu une excellente éducation; elle résiste d'abord énergiquement à toute suggestion (sans sommeil); peu à peu l'hésitation arrive et finalement la pensée et l'acte suggérés s'imposent à sa volonté défaillante. Je lui suggère l'idée qu'elle me doit mille francs. Elle se récrie. J'insiste; l'hésitation apparaît, puis la lumière se fait et la conviction se forme. La mémoire revient à Mme D., elle reconnaît devant témoins que mon prêt est réel et souscrit le billet suivant: Au 1er janvier prochain, etc. — Je produis chez Mlle P. un automatisme si absolu (toujours à l'état de veille), une disparition si complète du sens moral, que je lui fais tirer sans sourciller un coup de pistolet sur sa mère. La jeune criminelle parait aussi éveillée que les témoins de cette scène. » Voilà des faits tels que le plus haut passé a pu en voir, et même en plus grande abondance que de nos jours; mais, toutes les fois que l'empire d'une autorité impérieuse sur un jeune fanatique, sur un néophyte politique ou religieux, s'est manifesté d'une manière analogue ou plus extraordinaire encore, on a jugé que l'*exécutant* de ces idées d'autrui devait en être responsable, je ne dis pas parce qu'il aurait pu, s'il l'eût voulu, agir autrement, mais parce qu'il était réputé avoir fait ces actes *siens*. A-t-on eu raison? La comparaison de ces actes avec les actes analogues, évidemment *étrangers* et non *siens*, suggérés à l'hypnotique pendant son sommeil, nous prouve qu'on a eu tort, toutes les fois du moins que l'ascendant de la volonté dominatrice sur l'âme du catéchumène n'avait pas duré assez longtemps pour s'y être *intériorisé* en une nouvelle nature factice, en un néoplasme moral aussi profond qu'artificiel. Une plus grande indulgence est due, une plus large part d'irresponsabilité doit être faite à un jeune régicide, fanatisé de la veille, et dont l'acte jure avec la douceur habituelle de son caractère, qu'à un vieux *dynamiteur* de profession, né inoffensif peut-être, mais endurci et perverti à fond par trente ou quarante années de conspirations criminelles, et d'apprenti devenu patron en ce métier féroce. Voilà nos principes, et je vois qu'en somme toutes les législations les prennent pour guides; mais c'est précisément l'inverse qu'on devrait juger si le degré de responsabilité morale devait se mesurer au degré de liberté volontaire. Moins encore, ce semble, que le jeune fanatique, le vieux conspirateur a pu vouloir autre chose que ce qu'il a voulu.

J'ai le regret de constater que M. Liégeois ne se place nullement à notre point de vue. Il proteste, p. 604, contre l'opinion d'Esquirol qui admet la responsabilité du somnambule naturel relativement aux actes commis pendant son sommeil, et voici en quels termes : « Le somnambule, dit-il,... comme l'aliéné, est le jouet de son idée fixe. Il n'y a pas plus de liberté chez l'un que chez l'autre; *or, là où il n'y a pas de liberté, il ne saurait y avoir culpabilité*, et c'est vraiment une

idée singulière que de vouloir punir le somnambule quand on reconnaît que l'aliéné est irresponsable. » Je ne vois pas bien comment en partant du principe ou plutôt du préjugé souligné, notre auteur parvient à résoudre les graves difficultés soulevées par son sujet, et à défendre un coin quelconque du champ de la responsabilité humaine contre le déluge des arguments déterministes que chaque page de son livre vient grossir. Si l'hypnotisé est irresponsable uniquement parce que le bouton de sa volonté a été pressé et n'a pas pu, une fois pressé, ne pas faire détendre son ressort, qu'importe que cette pression ait été exercée par une main humaine, ce qui est le cas de l'hypnotisme, ou par une cause ou un ensemble de causes physiques, ce qui est le cas du somnambulisme naturel, ou même, ce qui est le cas de la vie dite normale, par un concours de causes très complexes, physiques et pychologiques, extérieures et intérieures? Dès lors il ne restera plus qu'à innocenter tous les crimes. Félida, dit-on, est irresponsable dans sa condition seconde, — qui est devenue pourtant sa vie ordinaire et habituelle, — parce que, dans cet état, elle n'est pas libre; mais, s'il vous plaît, dans son état dit normal, devenu tout à fait exceptionnel, l'est-elle davantage? Il m'est impossible, en lisant la description de ces deux états dans M. Azam, de voir entre ces deux modes d'existence de sa cliente, à cet égard, une différence appréciable; et, à vrai dire, je tiens Félida dans sa condition seconde, c'est-à-dire lorsqu'elle est d'humeur vive et gaie, sensible et imaginative, ayant gardé du reste l'intégrité de « ses facultés intellectuelles et morales » (p. 359), pour aussi responsable que dans sa vie normale, c'est-à-dire quand elle redevient triste et inerte. Entendons-nous : aussi longtemps que dure l'une de ces deux vies, je la juge responsable des actes accomplis par elle *dans cette même vie*, mais ce serait une énormité à mes yeux de la faire condamner, quand elle est dans son état normal, pour des fautes commises dans sa condition seconde ou *vice versa*. Responsabilité, en effet, implique identité et conscience de cette identité, non liberté ni conscience plus ou moins illusoire de cette liberté. Or, à ce point de vue, tout s'éclaire dans notre obscur sujet.

Ce qu'on appelle liberté, qu'est-ce? Tout simplement l'auto-suggestion, mais une auto-suggestion qui va jusqu'à supprimer au regard de la conscience toute différence entre le suggérant et le suggéré. Pour faire comprendre ma pensée, je vais supposer un cas qui n'a rien d'inimaginable. Voici un somnambule naturel qui, ayant résolu, pendant la veille, de tuer un de ses voisins et de le voler, s'endort sur cette préoccupation, y rêve et accomplit pendant son sommeil l'objet de sa résolution. Fodéré dirait certainement ici que la responsabilité morale du somnambule, après son réveil, serait engagée. D'après cet auteur, « un homme qui aurait fait une mauvaise action pendant son sommeil ne serait pas tout à fait excusable, puisque, d'après le plus grand nombre des observations, il n'aurait fait qu'exécuter les projets dont il se serait occupé durant la veille ». Assurément, M. Liégeois a

raison de rejeter cette thèse rigoureuse, bien qu'elle ait pour elle la jurisprudence d'un empereur romain, imbécile, il est vrai. Cependant, je demande en quoi l'acte commis par le somnambule que j'imagine diffère essentiellement de l'acte qu'il eût commis à l'état de veille s'il avait, dans cet état, tué et volé son voisin, comme il était bien déterminé à le faire, d'après mon hypothèse. Dans ce cas comme dans l'autre, le déterminisme de l'acte eût été complet. Mais si, au point de vue de la liberté, ces deux manières d'agir s'équivalent, il n'en est pas de même au point de vue de l'identité. Le somnambule auquel on impute un coup de pistolet tiré par lui durant sa veille se reconnaît le même qu'au moment où il l'a tiré; si on l'accuse d'un coup de pistolet qu'il a tiré pendant son sommeil, mais qu'il a oublié ou dont il se souvient comme nous nous souvenons d'un songe, il attribue et il a raison d'attribuer ce crime ou cette tentative de crime à *un autre* que lui, et il a beau pactiser avec cet autre, s'applaudir de ce que cet autre a fait, il ne saurait être son *alter ego*, ni même son complice. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est, s'il a eu connaissance de sa maladie somnambulique, de n'avoir pas pris des précautions propres à prévenir les suites déplorables qu'elle a eues et qu'il pouvait prévoir. — M'objectera-t-on, par hasard, que mon principe m'oblige à regarder le somnambule endormi aussi longtemps qu'il reste endormi, comme responsable des crimes commis par lui durant son sommeil? Ce serait oublier que ce moi anormal et mutilé, ce moi polarisé et hermétiquement clos en soi, du somnambule pendant son accès, est aussi dissemblable à lui-même d'un instant à l'autre que détaché de son milieu, qu'il n'a rien de social pas plus qu'il n'a rien de logique, de cohérent, d'identique à soi, et qu'il n'y a, sans sociabilité, nulle responsabilité morale possible pas plus que sans identité. Les mêmes raisons, on le remarquera, défendent d'incriminer les actes émanés d'un fou durant sa folie, et, *a fortiori*, de lui reprocher, après sa guérison, les meurtres, les vols, les viols qu'il a pu commettre avant. — Ce qui singularise tout à fait le cas de Félida, soit dit en passant, c'est que ses deux personnalités si distinctes appartiennent pareillement au milieu social et sont séparément identiques à elles-mêmes. Si cette exception venait jamais à se multiplier, je ne doute pas que le législateur ne fût conduit à régler, conformément aux observations ci-dessus, les questions si délicates d'imputabilité auxquelles donnerait lieu la coexistence de ces deux âmes commensales du même cerveau, séparées par un invisible mur mitoyen, mais, après tout, non moins différentes l'une de l'autre que peuvent l'être les deux âmes des frères Siamois.

Je suis frappé de voir, à ce propos, par combien de voies différentes et convergentes à leur insu, les explorateurs contemporains des nouveaux mondes psychologiques aboutissent à cette conclusion, qu'il y a, je ne dis pas vaguement une pluralité, mais, ce qui est plus précis, une dualité de personnes en nous. Ce dédoublement de l'âme a d'abord frappé les aliénistes, parce que, chez l'aliéné, le rapport des deux moi,

un conscient, l'autre inconscient, l'un morbide, l'autre normal, est une pposition, un combat. De là l'erreur naturelle de penser que cette com·lexité interne était un fait d'exception. Ce qui est exceptionnel, c'est ɜ caractère d'hostilité réciproque inhérent aux relations des deux per-onnes coexistantes. Dernièrement, M. Binet (*Revue philosophique*, évrier 1889, article *sur les altérations de la conscience*) concluait de es remarquables études sur l'anesthésie des hystériques que la sen-ibilité consciente était seule paralysée chez eux, mais qu'à son défaut ıne sensibilité inconsciente, révélée clairement par son intervention lans l'association des idées, remplissait son office, comme un suppléant ›endant le congé du titulaire. Il ajoutait qu'on avait le droit d'expliquer es phénomènes par l'hypothèse d'une « seconde conscience, distincte le la conscience principale du sujet », en sorte que « inconscients pour e sujet, ces phénomènes pouvaient être conscients en eux-mêmes ». ci les deux personnes attelées ensemble ne se combattent pas, elles ›ollaborent; tel est leur rapport habituel et normal qui a masqué si ongtemps leur distinction. Or, voici que M. Liégeois, de son côté, en étudiant les hallucinations négatives, observe des faits de signification ınalogue. Il suggère, par exemple, à Camille S. (p. 703 et suiv.) de ne pas 'entendre parler, et elle ne l'entend pas; mais, quoiqu'elle ne l'entende ›as ou n'ait pas conscience de l'entendre, si ce qu'il lui dit est un ordre ɜlle y obéit ponctuellement. Il en résulte, suivant lui, que « durant l'hallucination négative, les hypnotisés voient ce qu'ils paraissent ne pas voir et entendent ce qu'ils paraissent ne pas entendre », mais que « ils voient et entendent d'une façon inconsciente », d'où il suit que « il y a en eux deux moi : un moi inconscient qui voit et entend, et un moi conscient qui ne voit ni n'entend, mais auquel on peut faire des suggestions, en passant par l'intermédiaire du premier moi. » — Quelle que soit, du reste, l'explication vraie de ces faits, leur rapprochement suffit à montrer leur portée réelle, que M. Liégeois n'exagère pas.

Il est impossible, après avoir lu la seconde moitié du livre de M. Liégeois, de contester l'importance des révélations hypnotiques au point de vue de la jurisprudence criminelle et de la médecine légale. Non seulement, à leur lueur, tout un noir côté, très vaste, de l'ancienne justice criminelle, les procès de sorcellerie, s'éclaire d'un jour inattendu; non seulement il y a lieu de penser que, de nos jours encore, dans des régions peu civilisées du globe, des catégories nombreuses de faits délictueux, par exemple les rapts d'enfants dans l'Inde et aussi dans certaines parties de l'Europe (p. 567), s'opèrent par l'emploi de procédés hypnotiques, mais encore au cœur même de notre civilisation contemporaine, et dans un passé tout récent, nous voyons se produire des faits tels que l'affaire Castellan (1865), l'affaire Lévy (1879), l'affaire Maria (1881), etc., où l'hypnotisme et le somnambulisme ont joué un rôle malheureusement trop réel et à présent incontesté. Je n'en dirai pas autant de l'affaire Chambige où, si je ne m'abuse, la suggestion n'a rien à voir. Les hypnotiseurs sont venus compléter les aliénistes, comme

éclaireurs du juge criminel. Depuis que ces deux sources d'informations ont conflué, il est intéressant de relire certaines affaires déplorables, telles que l'affaire La Roncière (1835) où, sur le témoignage d'une hystérique, évidemment abusée par une hallucination de tous ses sens, — cela est clair aujourd'hui, — un brave officier français a été condamné à dix années de réclusion. Ce n'est pas la seule erreur judiciaire où l'ignorance de faits maintenant connus de nous, a fait tomber nos juges et nos jurés de la meilleure foi du monde. La science n'eût-elle servi qu'à nous préserver dorénavant de pareils arrêts, une grande reconnaissance lui serait due. En 1881 (p. 572), le tribunal correctionnel de la Seine ayant condamné D. à trois mois de prison pour outrage public à la pudeur, et le condamné ayant fait appel, la Cour de Paris, sur le rapport du Dr Motet, et à la suite d'expérience faites dans la chambre du conseil, a rendu un arrêt d'acquittement motivé sur l'état de somnambulisme naturel où D. s'était trouvé en accomplissant les actes incriminés. — L'étude de la suggestion hypnotique a rendu un plus grand service encore peut-être à la justice criminelle en lui apprenant avec quelle méfiance il convient de recevoir les témoignages des enfants, si aisément suggestibles par leurs maîtres, leurs parents et surtout leurs camarades, et aussi les témoignages, même les plus sincères, des sectaires et des personnes passionnées, si souvent trompées par une sorte d'auto-suggestion. Enfin, en lisant l'affaire *Benoit* (p. 520 et suiv.) les juges d'instruction apprendront à se méfier d'eux-mêmes, de leurs partis pris aveuglants, de leurs auto-suggestions inconscientes et beaucoup plus fréquentes qu'on n'aimerait à le penser. Ce n'est pas seulement la volonté, en effet, c'est la conviction qui est un ressort intérieur dont le bouton peut être pressé à notre insu.

Il est donc bien certain qu'on s'est trop hâté, dans la presse et dans le public, de jeter le cri d'alarme au sujet des dangers que présente l'hypnotisme. Ajoutons que, malgré ce qui vient d'être dit, l'emploi des procédés hypnotiques entre les mains des criminels ne deviendra certainement pas plus fréquent, ou plutôt moins rare, dans l'avenir que dans le passé. Les vieux procédés usuels du crime resteront toujours les meilleurs. Sur ce point il est bon de lire M. Delbœuf, qui se trouve en dissentiment partiel avec M. Liégeois [1]. Le savant professeur de Liège, on le sait, est un anti-déterministe déterminé, et nos lecteurs n'ont pu oublier sa polémique avec M. Fouillée sur le libre arbitre. A l'en croire, loin d'être un argument opposable à la liberté humaine, l'hypnotisme en est une preuve de plus. « L'hypnotisme n'annihile pas, il exalte la volonté. » On ne fait exécuter à l'hypnotisé que ce qui lui plaît; seulement sa complaisance envers son hypnotiseur est si grande

1. Voir sa brochure, qui va paraître incessamment, *Le magnétisme animal*. L'auteur a bien voulu nous en adresser les épreuves corrigées. Il est inutile de signaler l'intérêt de cette publication, riche d'expériences ingénieuses et d'aperçus pénétrants comme tous les écrits de la même plume.

va jusqu'à ne lui refuser à peu près rien, et à se plaire avec lui
ıulacre de meurtre ou de vol dont le caractère simulé ne lui
e point, en vertu de cette dualité de conscience dont je parlais
l'heure. Or, quand l'hypnotisé prend par hasard au sérieux une
tion de délit, il faut voir avec quelle indignation il la repousse,
honnête! S'il y adhère, c'est qu'au fond il est plus malhonnête
ne l'aurait cru, et l'hypnotisme n'a fait que révéler la noirceur
de son *sous-caractère*, pour ainsi parler. Il nous semble qu'il y
que exagération dans cette façon de penser; mais il nous paraît
la mettre en regard des idées de M. Liégeois, comme leur cor-
salutaire. Ce que M. Delbœuf a parfaitement mis en lumière par
périences, c'est, tout au moins, la diversité individuelle des effets
ts, sur plusieurs hypnotisés, par la même suggestion. Chacun
par la manière originale dont il l'interprète, exprime bien son
é propre, indélébile, qu'il ne faut pas confondre avec sa pré-
liberté.

roit, par ce qui précède, combien de classes différentes de lec-
trouveront leur profit à la lecture du livre dont je viens de don-
e idée bien sommaire. Les médecins légistes, les magistrats, les
tes, tous ceux que l'hypnotisme intéresse, y puiseront à pleines
des documents sérieux, solides, présentés sous une forme claire
ayante et soumis au contrôle d'une critique sévère.

G. TARDE.

Coste. L'INCONSCIENT. ÉTUDE SUR L'HYPNOTISME. J.-B. Baillière,
In-12, 158 p.

e Dr Coste résume dans ce petit livre des idées aujourd'hui cou-
sur le rôle des phénomènes psychologiques inconscients pen-
a vie normale et pendant la vie somnambulique.

a en nous deux êtres, dit-il, dès le début de l'ouvrage, qui ont
npressionnabilité différente et réagissent aussi chacun à leur
; ces deux êtres sont l'être conscient et l'être inconscient. Le pre-
l'être conscient, perçoit quelques-uns des phénomènes qui nous
nnent, mais l'un après l'autre seulement, car il ne peut connaître
chose à la fois. Il pense, il raisonne, il veut; il intervient dans
s actes de la vie où la pensée réfléchie, la liberté, la conscience
i se manifestent. Le second, l'être inconscient, perçoit tous les
phénomènes que le premier par faiblesse, par distraction ou par
de, laisse échapper; il préside aux actes vitaux, instinctifs et
els.

Coste, qui étudie surtout le second personnage, l'être inconscient,
te une foule de facultés. C'est l'être inconscient qui règle notre
ysique et le jeu de nos organes; c'est lui qui nous fait avoir une

taille plus ou moins grande, qui sait résister au froid et à la chaleur, adapter notre corps aux différentes circonstances. C'est lui qui détermine nos sentiments, la gaieté ou la tristesse, les sympathies et les antipathies; c'est lui qui possède et qui garde précieusement les idées persistantes, les impressions trop nombreuses pour être perçues par la conscience, les idées morales, les résolutions, les dispositions au travail ou à la paresse, etc., etc. Il travaille lentement, mais sûrement, avec une force et une ténacité incroyables; il a quelquefois des intuitions merveilleuses et une sorte de prévision de l'avenir. Cependant il est aussi susceptible de tomber dans l'erreur et il prend souvent de mauvaises habitudes qui sont l'origine de toutes les maladies et de tous les vices.

C'est ce personnage inconscient qui apparaît dans les rêves du sommeil normal ou dans le sommeil chloroformique. C'est à lui que l'on s'adresse pendant l'état hypnotique complet quand l'être conscient est endormi. C'est encore lui qui nous obéit dans « l'hypnotisme latent », quand l'individu devient suggestible sans être véritablement endormi. Il faut lui donner dans ces moments de bons conseils qui amèneront la santé et la moralité de l'individu total. M. le Dr Coste donne à deux enfants qui sont trop petits d'excellents avis pour les faire grandir: à la petite fille il recommande de penser à sa maîtresse de chant qui est fort grande et de l'imiter; au petit garçon, il conseille de faire des mouvements « centrifuges » et de penser à son professeur d'allemand qui est de taille élevée. L'auteur pense aussi que l'on pourrait user de la catalepsie pour développer la force des muscles et même la force de l'intelligence. Malheureusement, il ne nous indique pas avec précision les résultats pratiques qu'ont eus ces bons conseils. On peut aussi, selon lui, faire des suggestions relatives aux devoirs moraux à accomplir, et nourrir l'esprit inconscient d'aliments convenables. On retrouve cette docilité de l'être inconscient dans beaucoup de circonstances : les prisonniers maintenus dans l'isolement, les pénitents qui vont à confesse, les croyants au spiritisme, les malades qui sont guéris par le massage ou la métallothérapie, nous en offrent de nombreux et frappants exemples.

D'après ce court résumé, il est facile de voir que M. le Dr Coste expose à son tour des idées très répandues sur la nature de l'hypnotisme et des actes suggérés. Cette théorie a été depuis quelques années présentée très fréquemment dans divers journaux anglais, dans les revues scientifiques françaises, et, ici même, elle a donné lieu à beaucoup de discussions et d'interprétations différentes. Le caractère le plus frappant de cette nouvelle expression est, si j'ose ainsi dire, la confiance de l'auteur; il n'y a dans ce livre aucune démonstration ni aucune discussion; il n'y a pas une allusion aux différentes formes que cette thèse a déjà prises ni aux difficultés de toutes sortes qui ont été signalées : l'auteur se contente d'exposer comment les choses doivent à son avis se passer. Je souhaite pour ma part qu'il ait raison,

puisque j'ai soutenu moi-même des idées du même genre, mais je dois avouer que je n'ai pas tout à fait la même confiance et que je trouve beaucoup d'études nécessaires non seulement pour défendre, mais simplement pour comprendre de semblables hypothèses. Il est vrai qu'une exposition comme celle de M. Coste présente un avantage qui ne se retrouvera pas dans les discussions plus approfondies : elle est simple, claire au moins en apparence et agréable à lire.

PIERRE JANET.

Félix Cellarier. ÉTUDES SUR LA RAISON. 1 volume in-18. Paris, Alcan, 1889.

L'ambition de M. Cellarier n'est pas petite : il ne vise à rien moins qu'à « fonder un nouveau système faisant reposer la philosophie, et toutes les sciences avec elle (car leur destinée est absolument indivisible), sur des bases d'une solidité indiscutable, c'est-à-dire de constituer la théorie définitive de la connaissance ». Et si quelqu'un est tenté de se récrier contre l'énormité d'une prétention pareille, M. Cellarier lui dit avec Thémistocle : « Frappe, mais écoute. » Plus loin, et dès la fin de sa première partie, l'auteur se flatte « d'avoir trouvé une base inébranlable non seulement pour les idées, mais encore pour les principes de raison, qui tous découlent de ce principe, le premier de tous, l'affirmation de l'être absolu ». Et il ajoute : « Un autre résultat encore qui est la conséquence de celui que nous venons de signaler, c'est la déroute complète et la défaite définitive du scepticisme. »

Cette foi en ses idées, cette ardeur à poursuivre tous les ennemis de la vérité sont d'une âme généreuse à coup sûr, mais elles trahissent une inexpérience fâcheuse des conditions et de l'esprit dans lesquels doivent se traiter les plus hauts problèmes de la philosophie. Voyons pourtant quelles solutions l'auteur apporte de celui qu'il s'est posé.

L'ouvrage est divisé en deux parties dont la première traite des idées rationnelles, et la seconde des principes rationnels. A l'égard des idées rationnelles, M. Cellarier ne doute nullement que nous ne puissions concevoir distinctement l'infini et l'absolu. Il faut bien, suivant lui, que nous les pensions d'une manière effective, puisque nous pensons le fini et le relatif qui les supposent avant eux. L'auteur donc ne prend pas garde que, si les concepts du fini et du relatif supposent ceux du fini et de l'absolu, la réciproque n'est pas moins vraie; de sorte que l'infini et le fini, l'absolu et le relatif nous sont donnés dans la conscience en couples indissolubles, comme tous les contraires, et qu'il est tout aussi vain de prétendre isoler, dans chaque couple, le premier terme du second, que le second du premier. Mais passons. Ces idées de l'infini et de l'absolu que nous possédons ainsi en elles-mêmes et pour

elles-mêmes, — aussi bien que Dieu, apparemment, car il ne peut guère y avoir de degrés dans l'intention de l'absolu, d'où il suit que nous connaissons Dieu aussi bien qu'il se connaît lui-même, — ces idées, où les avons-nous prises? M. Cellarier ne veut pas entendre parler d'innéité, et ce n'est certes pas nous qui lui en ferons un reproche. La solution qu'il propose est alors celle-ci : « Par un acte primitif et fondamental de notre intelligence, acte qui, sans une conscience claire et distincte de notre part, se produit dès que cette faculté entre en service, nous concevons et affirmons l'être absolu. Dans cette affirmation se trouvent virtuellement contenus tous les attributs de cet être : unité, identité, immortalité, éternité, immensité, etc. Ces attributs sont d'abord conçus par nous d'une manière confuse et enveloppée, mais qui nous permet cependant de former dans notre esprit certaines catégories applicables à tous les objets tombant sous notre connaissance, et qui, par la réflexion et l'analyse, atteignent peu à peu le dernier degré de netteté et de distinction. Mais ces idées, quoique confuses et mal démêlées, n'en sont pas moins le fondement et la règle de tous les jugements des hommes et de tous les actes de leur intelligence, même lorsqu'elle est la plus inculte et la moins développée. Peut-être même est-ce là qu'il faut chercher l'explication de l'instinct chez les animaux, merveille inconcevable, etc. » Ainsi nous avons une intuition rationnelle de l'être absolu, et c'est à cet être et à ses attributs que nous rapportons toutes les choses de l'ordre sensible pour les mesurer en quelque sorte, et même pour les compendre. Il y aurait bien à dire là-dessus. En deux mots, nous demanderons seulement à M. Cellarier comment il entend cette intuition ou cette conception de l'absolu dont il nous parle. L'absolu nous y est-il donné à titre d'objet? Mais alors nos facultés de connaître entrent nécessairement en jeu dans l'idée que nous nous en faisons, et par conséquent cette idée est ce que sont toutes les autres idées de notre intelligence humaine, c'est-à-dire subjective et relative. Puis comment admettre que cette lumière de l'absolu soit l'objet que contemplent, même confusément, l'intelligence de l'enfant au berceau, et surtout celle de l'abeille construisant ses alvéoles? Pour donner un sens véritablement philosophique à cette proposition que nous avons l'intuition de l'absolu, il faudrait admettre que l'absolu est nous-mêmes, ou que nous lui sommes unis si intimement qu'en prenant conscience de nous-mêmes, nous prenons en même temps conscience de lui. A l'entendre ainsi, on aurait une thèse ayant une certaine valeur philosophique, parce que la conscience seule peut nous donner cette intuition adéquate à son objet que M. Cellarier suppose. Mais alors on tombe dans le panthéisme de Plotin, de Schelling, de Hartmann, ou plutôt dans le panthéisme en général, car le fond de tout panthéisme, c'est précisément cela. Il ne paraît pas que ce soit là du tout la pensée de notre auteur. Du reste, il est juste d'ajouter qu'il s'excuse dans une note de ne s'être expliqué nulle part sur ce sujet de l'intuition de l'absolu. Mais comme c'est la pierre angulaire de tout son édifice, il

semble qu'il eût dû commencer par là, car, si ce fondement vient à manquer, tout tombe en ruines.

Quant à la théorie des principes rationnels, elle se rattache à celle des idées rationnelles, en ce que principes et idées ont une même source, l'intuition primordiale de l'absolu. L'auteur distingue trois espèces de jugements empreints du caractère de nécessité : 1° les jugements absolument nécessaires qui ne s'appliquent qu'à l'être absolu, et parmi lesquels on est tout étonné de voir figurer en première ligne le principe d'identité, qui par conséquent n'aurait point d'application dans l'ordre expérimental; 2° les jugements nécessaires qui s'appliquent aux êtres contingents, parmi lesquels, nouveau sujet d'étonnement, nous retrouvons encore le principe d'identité, et aussi les principes de substance, de causalité et de finalité; 3° enfin les jugements nécessaires hypothétiques, c'est-à-dire ceux qui n'ont d'application qu'à la condition qu'un objet soit donné, exemple : tout corps est dans l'espace.

Le style de M. Cellarier est généralement clair, et quoiqu'il passe quelquefois à côté des questions sans les voir, on ne peut nier que presque toujours il n'ait la pleine possession de sa propre pensée. S'il voulait pourtant nous permettre de lui donner un conseil, nous l'engagerions d'abord à retrancher les trois quarts au moins de ses citations latines, et ensuite à moins occuper le lecteur de son ambition d'arriver au vrai, de la crainte qu'il a de le manquer, de ses projets de faire mieux et plus grand dans l'avenir, du peu qu'il est, de tout ce qu'il voudrait être, de sa personne en un mot. Ces retours perpétuels sur soi finissent à la longue par devenir fatigants. Dans un ouvrage de science ou de philosophie, il n'y a que les choses seules qui puissent intéresser.

CHARLES DUNAN.

Maurice de la Sizeranne. LES AVEUGLES, PAR UN AVEUGLE, avec une préface par M. le comte d'Haussonville. In-18, Paris, Hachette, 1889.

Dans le livre de M. Maurice de la Sizeranne la philosophie tient une place restreinte. Le but de l'auteur était surtout philanthropique. M. de la Sizeranne, toujours à l'affût des occasions qui peuvent se présenter de faire du bien à ses frères en cécité, a cru que l'un des plus grands services qu'il pût leur rendre était de les faire connaître, et d'intéresser, autant qu'il se pourrait, le grand public à leur sort. Pour cela, il s'est appliqué à nous les présenter tels qu'ils sont, et à réformer dans l'esprit de ceux qui liront son ouvrage, le préjugé très répandu suivant lequel l'aveugle serait un être inerte, encombrant, inutile, et incapable de se suffire à lui-même en quoi que ce soit. M. de la Sizeranne étudie les aveugles au point de vue des perceptions sensibles et des aptitudes physiques, au point de vue du développement intellectuel,

au point de vue du caractère et des sentiments du cœur. Puis il nous raconte la vie de Valentin Haüy, et nous initie aux procédés dont il usa, pour instruire les malheureux enfants dont il s'était fait le protecteur, et aux perfectionnements que ces procédés ont reçus depuis. L'ouvrage se termine par des considérations sur l'état actuel des aveugles dans la société, et sur ce qu'il y aurait encore à faire en leur faveur.

La partie philosophique du livre, c'est la première, intitulée *Psychologie de l'aveugle*. Comme, chez les clairvoyants, la vue est de tous les sens le plus constamment en exercice, et que même il y a pour eux avantage à remplacer dans une foule de cas l'action des autres sens par l'action de celui-là seul, les clairvoyants sont naturellement portés à croire que les aveugles ont une existence aussi misérable que celle qu'ils se représentent comme devant être la leur au cas où ils auraient à passer le reste de leurs jours dans l'obscurité. L'auteur montre bien que c'est là une opinion très fausse, et que le tact, l'ouïe, l'odorat, que la prééminence de la vue déprime et écrase chez nous, donnent à l'aveugle une multitude de sensations dont nous pouvons à peine soupçonner l'acuité, la délicatesse, la variété; de sorte que le monde de représentations dans lequel il vit n'est peut-être ni moins beau, ni moins riche que le nôtre. On peut seulement regretter — sans toutefois lui en faire un reproche, puisqu'il ne songeait pas à faire proprement œuvre de philosophe — que M. de la Sizeranne ne nous ait pas dit si, parmi les sens qui sont si éveillés chez l'aveugle, il n'en est pas un qui joue le même rôle dans leur représentation que joue la vue dans celle des clairvoyants, c'est-à-dire qui se subordonne les sensations de tous les autres; en un mot, un sens qui soit capable de ce que, depuis Reid, on appelle des *perceptions acquises*, et quel est ce sens. Autant que nous en pouvons juger, aucun sens chez l'aveugle n'offusque aussi complètement tous les autres que fait la vue chez nous. Il est même probable que la prédominance appartient tantôt à l'un, tantôt à l'autre, suivant les circonstances. Cependant il semble bien que l'ouïe l'emporte à cet égard sur l'odorat, et même sur le tact; car, dans la représentation de l'aveugle, les objets sonores se caractérisent surtout par le son qu'ils rendent. Par exemple, un homme que nous connaissons est pour nous, physiquement, une certaine coupe de physionomie, une certaine taille, une certaine démarche, toutes choses visibles; pour l'aveugle, c'est surtout et presque exclusivement un *son de voix*. Il y avait là une question intéressante dont M. de la Sizeranne, s'il l'avait voulu, eût pu nous donner la solution positive.

Les impressions sensibles ayant chez les aveugles cette richesse et cette variété, quoi d'étonnant qu'ils puissent avoir au plus haut point le goût des arts? Et de fait il en est beaucoup qui sont des musiciens de premier ordre; plusieurs ont été sculpteurs, et sculpteurs distingués, par exemple M. Vidal qui, tous les ans, expose au salon des statues d'animaux toujours fort remarquées. Enfin M. de la Sizeranne montre bien qu'un aveugle peut être poète, et même poète descriptif

parce que les sons et les odeurs lui offrent une foule d'images tout aussi vives que celles qui nous viennent de la vue.

Tout ce petit volume est écrit d'une manière charmante, plein de bonne grâce et d'enjouement, d'une parfaite élégance de langage, un vrai régal de lettré. Quand M. de la Sizeranne nous dit que l'état de cécité est compatible avec le développement des plus excellentes facultés de l'esprit, je veux bien l'en croire, mais j'en crois encore mieux la démonstration vivante qu'il nous en a donnée lui-même en écrivant son livre.

CHARLES DUNAN.

E. Caro. PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHES. 1 vol. in-16, 422 p. Hachette, 1888.

Comment les dogmes finissent et renaissent. — Théodore Jouffroy. — Cousin. — Jules Simon. — Ravaisson. — Le P. Gratry. — Charles Jourdain. — Emile Saisset. — M. Wallon. — Mme Swetchine. — Frédéric Ozanam.

On ne peut guère résumer un livre composé d'articles écrits au jour le jour et qui nous font passer en revue les questions et les philosophes les plus divers, du déterminime à la croyance due à l'Évangile [1], de saint Augustin [2] à Jules Simon. Mais cette variété même, qui peut rendre plus difficile la tâche du critique, ne sera pas sans attrait pour beaucoup de lecteurs. Au sortir d'une étude abstraite sur saint Thomas, l'esprit encore fatigué d'une excursion trop rapide parmi les essences quidditatives et les différents intellects, on est tout heureux de reprendre haleine sur des questions moins ardues. Plus d'un, j'en suis sûr, lira les articles relatifs à Frédéric Ozanam ou à l'influence de Mme Swetchine sur la société française, avant de s'arrêter à *Théodore Jouffroy* ou à *Cousin historien de la philosophie.*

De nos jours, le nom seul de la métaphysique met en fuite le lecteur; on préfère les problèmes de morale, les questions sociales ou psychologiques. Il faut bien pourtant, si l'on veut aller au fond des choses, en revenir tôt ou tard à cette métaphysique que l'on voulait bannir, et je sais des écrivains qui seraient fort étonnés si on leur démontrait que telle de leurs doctrines en morale ou en politique les range, à leur insu, parmi les idéalistes ou les nominalistes. M. Caro serait assurément de notre avis sur ce point. Mais alors, pourquoi a-t-il sacrifié si délibérément la métaphysique au goût de notre temps? L'impression générale qui nous est restée de la lecture de son livre, c'est qu'il semble refuser à dessein de traiter à fond les questions abstraites : le plus

1. M. Wallon, *De la croyance due à l'Évangile*, p. 319.
2. Émile Saisset, *la Cité de Dieu* de saint Augustin, p. 275.

souvent il les évite, et, quand elles s'imposent, il subordonne, la plupart du temps, la force et la profondeur de la pensée à la clarté. Cependant, et c'est Kant qui l'a dit, bien des livres auraient été beaucoup plus clairs s'ils n'avaient pas voulu être si clairs. A la fin d'un article sur le célèbre *Rapport* de M. Ravaisson, l'auteur avoue que « ces explications si hautes, si subtiles, si étranges confondent sa pensée ». Ce n'était pas une raison pour ne pas les discuter et pour opposer cette fin de non-recevoir à une des formes les plus profondes de l'idéalisme.

Il faut bien pourtant que M. Caro, spiritualiste convaincu, défende la métaphysique spiritualiste. Aussi le fait-il, mais peut-être un peu superficiellement; on pourrait trouver qu'il abuse des vérités intuitives auxquelles l'esprit s'élève d'un mouvement irrésistible. Le spiritualisme est fortement attaqué de nos jours, ses adversaires ne se tiennent pas pour battus quand on leur oppose des élans du cœur ou des aspirations de l'intelligence; il faut des arguments plus solides.

Mais ne demandons pas à l'auteur autre chose que ce qu'il a voulu faire. De pareils ouvrages sont éminemment propres à répandre le goût des études philosophiques, ils mettent à la portée de beaucoup d'esprits des doctrines qu'une exposition plus abstraite ou moins attrayante aurait rebutés. Sans eux, la philosophie resterait la propriété exclusive d'un petit nombre d'initiés, égoïstes contemplateurs de leur pensée. Elle ne peut exercer une influence utile sur la conduite de l'individu et de la société qu'en se mettant à la portée du public. A ce titre, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer[1], les livres de M. Caro ont une incontestable valeur.

Celui qui nous occupe offre, d'ailleurs, un intérêt tout particulier : ces différents articles ont été écrits il y a déjà longtemps, au moment où les ouvrages auxquels ils sont consacrés venaient d'être publiés. De là une certaine vivacité de ton, une certaine fraîcheur d'impression et de critique qui feraient nécessairement défaut à des études écrites aujourd'hui sur des livres parus il y a plus de trente ans. On aime à retrouver, dans les examens critiques des œuvres de M. J. Simon, d'Emile Saisset, du P. Gratry, la trace des polémiques que leurs idées ont engendrées, l'inquiétude de l'écrivain soucieux des questions politiques ou religieuses qui se posaient alors.

C'est là, pour ne pas parler de la parfaite limpidité du style, ce qui fait qu'on lit ces pages avec un véritable plaisir. Nous souhaitons qu'elles ne soient pas les dernières et que cette publication posthume nous réserve encore d'autres surprises.

GEORGES RODIER.

1. Voy. le n° d'août de la *Revue*.

Louis Alotte. PRIMORDIALITÉ DE L'ÉCRITURE DANS LA GENÈSE DU LANGAGE HUMAIN. Paris, E. Vieweg, 1888, 72 pages.

Comme son titre l'indique, le présent opuscule a pour but de prouver que l'écriture est apparue chez l'homme avant la parole. L'auteur appuie sa démonstration principalement des faits et arguments suivants : difficulté grande chez l'homme actuel, à plus forte raison chez l'homme primitif, d'imiter avec la voix; existence d'objets et d'êtres qui n'émettent pas de sons; rôle plus grand chez l'homme de la vue et de la mémoire visuelle que de l'ouïe et de la mémoire auditive, d'où tendance à créer des représentations visuelles plutôt que sonores des objets; l'homme, dans ce dernier travail, a d'ailleurs dû être beaucoup aidé par sa main souple et armée de doigts; c'est par l'industrie lithique qu'il s'est trouvé conduit à une semblable imitation des êtres et des objets. L'écriture a été d'abord hiéroglyphique. La parole s'est constituée par la substition d'articulations monosyllabiques à des signes figuratifs dont elles sont devenues les équivalents.

Comment et pourquoi cette dernière subtitution s'est-elle faite? C'est ce que l'auteur n'explique pas clairement. Il fait intervenir ici « des hommes avisés », ce qui semble être une concession à la théorie de l'origine conventionnelle du langage que pourtant il rejette. Peut-être l'idée que l'écriture — nous préférerions dire : le geste manuel — a précédé la parole serait-elle assez aisément admissible (quoiqu'on puisse encore objecter la difficulté de *communiquer* par elle) si l'on se contentait d'affirmer que l'écriture est arrivée plus rapidement que la parole à une certaine perfection. Mais si l'on commence par nier absolument — ce que fait l'auteur — la possibilité d'un développement à quelque degré parallèle à l'origine de l'écriture et de la parole, nous ne voyons pas comment on pourra ensuite rattacher l'une à l'autre. De toute nécessité, croyons-nous, on se trouve amené, dans ce cas, à faire intervenir à un moment de l'évolution du langage des hommes avisés, c'est-à-dire des inventeurs.

B. BOURDON.

Rudolf Kleinpaul. SPRACHE OHNE WORTE. (*Le langage sans mots.*) Leipzig, W. Friedrich, VIII-456 p.

Cet ouvrage est divisé en trois livres. Le premier considère les cas où le langage sans mots se produit sans intention de communication et sans échange de pensées; le second, ceux où il y a intention de communication, mais toujours sans échange de pensées; le troisième, enfin, ceux où il y a à la fois intention de communication et échange de pensées. Nous analysons successivement chacun de ces livres.

I. — Il existe un langage compris par tout le monde et parlé par tout ce qui nous entoure; c'est celui de la nature. L'existence de ce langage peut seule expliquer la possibilité de la symbolique, de la divination,

du langage des rêves, de la double vue : ainsi, certaines plantes ou fleurs sont considérées comme représentant des parties du corps, des sentiments déterminés; certains animaux sont des images, pour l'homme, de vertus ou de vices particuliers. A ce langage naturel se rattachent encore celui du visage, et la science appelée physiognomonie, les analogies corporelles ou ces rapports qui existent ou qu'on croit exister entre les diverses parties du corps; ce sont ces analogies qui rendent possibles la séméiotique médicale et les conclusions que le vulgaire sait lui-même tirer, quant à l'état physiologique ou psychologique des personnes, de la couleur de leur urine, de leur langue, de leurs ongles, etc. On sait aussi interpréter les difformités, donner un sens aux dimensions et à la forme des nez, juger physiquement et moralement quelqu'un d'après ses yeux, ses mains, sa bouche, ses lèvres, sa stature, sa maigreur ou son embonpoint, sa façon de marcher, de parler, d'écrire, de cracher, de fumer, de rire, son degré de laideur ou de beauté, etc. A la physionomie, aux mouvements, à la conformation anatomique, on reconnaît également la nationalité, la race, l'état, la profession, la vie aventureuse ou calme; on devine un juif à son nez, un paysan à ses manières, un ouvrier à ses mains, un riche à sa façon de cracher (La Bruyère). Le vêtement, comme signe de la profession, de la nationalité, joue aussi un grand rôle..

Les interjections, le rire et les pleurs, le baiser, l'empire sur soi et les dissimulations qu'il rend possibles dans les relations sociales forment également un langage, celui des mines et gestes. Il est à remarquer que les interjections sont en gros les mêmes chez les peuples les plus divers. L'auteur fait en passant quelques remarques intéressantes sur les jurons, sur les mots que nous adressons aux animaux. A propos du rire et des pleurs, il est conduit à parler du principe de l'*antithèse*, qui est l'un de ceux auxquels Darwin ramène la mimique; il est d'avis de le faire précéder d'un autre qu'il appelle le *principe des transpositions naturelles* ou des *métaphores psychiques* et qu'il considère comme très important. Il se rencontre sur ce point avec Wundt et Piderit, qui admettent également, en lui donnant un autre nom, ce même principe. Une assez longue théorie du baiser se trouve développée p. 100 et suivantes. Le premier stade de tous baisers serait, selon l'auteur, le baiser sexuel.

II. — L'intention de la communication est ce qui fait proprement le langage. Il y a d'abord le cas où l'on a seulement l'intention d'éveiller l'attention, par exemple quand on sonne à une porte. Des signaux aussi simples que le précédent peuvent ensuite donner lieu à un véritable langage: ainsi, en Angleterre, on reconnait quelle personne attend au nombre de coups frappés à la porte; ainsi encore il se forme un langage conventionnel au moyen de coups de sifflet, de roulements de tambour, de coups de canon, de sons de cloche, de frottements de pied sous la table, etc.

Les statues, ordinairement considérées comme des types de froideur et de dureté, sentent, vivent, parlent à l'occasion par les gestes qu'elles représentent, la figure qu'elles font; aussi le peuple a-t-il souvent attribué à certaines une mobilité, une vie réelles : témoin la légende de la statue du comte entraînant don Juan, et tant d'autres légendes analogues. Nous-mêmes sommes à beaucoup d'égards des statues et parlons par nos gestes, notre attitude.

L'auteur traite ensuite des signes plastiques des sentiments et les divise en : signes de l'amour, signes du respect, signes de la gratitude, signes de l'approbation, de la désapprobation, signes de la moquerie et signes du mépris. Parmi les signes de l'amour il compte principalement le baiser, l'embrassement, la pression des mains, l'action de donner le bras. Les signes du respect se ramènent primitivement aux actes par lesquels on s'abaisse et élève une autre personne; ces actes sont celui de se jeter à terre, de s'agenouiller, de s'incliner, d'ôter son chapeau, ses chaussures (mahométans entrant dans une mosquée), de céder le pas, de faire place. Les signes de la gratitude coïncident souvent avec ceux de l'amour et du respect. Nous nous inclinons, par exemple, aussi bien quand nous rencontrons une dame que quand nous sommes assis à sa table et qu'elle nous demande si nous désirons encore une tranche de rôti. Les signes de l'approbation sont l'acte de claquer, celui de frapper avec les pieds; parfois ils ressemblent à ceux du respect; c'est un signe de demi-approbation quand on détourne les yeux et fait semblant de ne pas voir. Les signes de la désapprobation ressemblent souvent à ceux de l'approbation; ce sont, par exemple, le bruit avec les pieds, le sifflet. Les signes de la moquerie sont le *Storch* (*ciconia* des Latins), les oreilles d'âne, l'acte de tirer la langue, de faire des cornes, un pied de nez, etc. Les signes du mépris enfin sont l'acte de cracher, celui de montrer son derrière, de faire la figue, d'étendre le doigt du milieu. (*Ostendit digitum, sed impudicum*..., dit Martial.)

Les artifices de rhétorique constituent encore un langage sans mots : tels sont la brièveté de l'expression, le recours systématique aux preuves de fait, l'apport des objets mêmes (les figues de Caton, Phryné devant les juges). Les mendiants savent éveiller notre pitié de mille manières, sans pour cela parler. Les actes officiels, ceux de la prise de possession, par exemple, forment encore un langage sans mots.

On peut citer également le langage des fleurs, celui des timbres-poste disposés sur l'enveloppe de telle ou telle manière. On peut remarquer encore la tendance du peuple à recourir à de vives métaphores, comme quand il représente la moralité des procès en peignant une vache tirée en sens contraire par deux paysans, pendant que l'avocat la trait. Ces images et ces façons de s'exprimer, tantôt ont pour but d'augmenter la vivacité de l'impression et de l'enseignement, tantôt, par exemple dans la correspondance par timbres-poste, de permettre de ne pas dire absolument la vérité.

Il y a enfin le langage des armoiries et des enseignes, celui des gants et des éventails, de la toilette, des signes par lesquels on indique d'une manière permanente ses opinions politiques, des uniformes, des distinctions, etc. Dans l'évolution du costume, l'auteur distingue une période naturelle et une période artificielle : dans la première, l'homme s'habille comme il veut, et son habit dit simplement s'il est riche ou pauvre; dans la seconde, il s'habille comme il doit et l'on voit à son costume s'il est soldat ou employé des postes.

III. — Le langage sans paroles se développe dans la pantomime et les hiéroglyphes du peuple et peut, dans ces cas, former des phrases aussi bien que le langage parlé. Les moyens dont il dispose pour cela sont les gestes et l'écriture. L'art de la pantomime avait, chez les anciens Romains, atteint un degré de perfection tel qu'il leur paraissait supérieur à la déclamation elle-même. Chez les sauvages, chez les muets, chez certains moines qui ont fait vœu de silence, on rencontre également un langage de gestes intelligent; il faut remarquer que ces trois catégories d'hommes ont d'ailleurs presque partout, dans leur langage, les mêmes images et le même style; cela ne doit pas étonner, car, là où l'on poursuit des buts identiques par des moyens identiques, le résultat doit être aussi le même.

L'écriture idéographique, les hiéroglyphes sont encore un moyen de communication naturel à l'homme : ainsi le peuple recouvre partout les murs des cabinets de dessins et caricatures qui sont une véritable écriture idéographique. C'est de cette écriture populaire et naturelle qu'est sortie toute écriture en général. En dehors de la vie courante, elle subsiste encore en Europe, par exemple dans les croquis topographiques que font les militaires, dans les signes par lesquels les astres sont représentés dans les calendriers. Les hiéroglyphes égyptiens et les sinogrammes chinois se rencontrent également autour de nous; nous faisons des croix, des étoiles, pour indiquer par là quelque chose; on représente en Allemagne 100 pieds carrés, par exemple, par 100 suivi d'un carré (100 □); nous avons des images conventionnelles, comme les Chinois, pour certains concepts qui reviennent fréquemment. L'homonymie, entraînant la représentation par le même signe d'objets différents, quoique de même nom, est l'écueil de l'écriture idéographique.

Voici comment se fait le passage à l'écriture alphabétique. Le mot et la chose sont confondus et, conséquemment, on tend à considérer le signe idéographique comme représentant non seulement la chose, mais encore le nom de cette chose; c'est le même principe qui est encore aujourd'hui partout appliqué dans les rébus. Les amphibologies qui pourraient alors se produire sont évitées au moyen de l'adjonction de déterminatifs; l'auteur propose d'interpréter comme étant de tels déterminatifs les figures d'animaux et d'objets qui accompagnent chez les Égyptiens la représentation de leurs dieux.

Mais nous n'avons encore là qu'un premier stade du développement

de l'écriture. L'écriture cunéiforme, elle, a développé complètement le système primitif idéographique en un système verbal, puis alphabétique. Après avoir rapproché le signe écrit du mot en le séparant de la chose, les peuples des bords de l'Euphrate et du Tigre se mirent à le rapprocher du commencement du mot et ainsi se forma peu à peu un système alphabétique dans lequel chaque signe finalement ne signifia plus que le premier son du mot qu'auparavant il signifiait tout entier. On peut comparer le procédé suivi par les sourds-muets quand ils représentent B, C, etc., en se touchant la barbe (*barba*), les cheveux (*crinis*), etc.

Quant aux Phéniciens, ils reçoivent leurs lettres des Égyptiens et leur donnent d'autres noms; mais il est à remarquer encore que chacune d'elles est identique à la première lettre du nom qu'elle porte (*A* par exemple s'appelle *Aleph*).

L'auteur, considérant l'écriture latine en Allemagne, montre, ce que d'ailleurs tout le monde sait, sauf le peuple allemand, que, dans un intérêt politique, on trompe à ce sujet systématiquement, que la soi-disant écriture gothique n'est ni une écriture pratique, ni, pour les Allemands, une écriture nationale, mais qu'elle est un simple stade du développement de l'écriture latine par lequel Anglais et Français, aussi bien qu'Allemands, ont passé. La première écriture allemande était l'écriture runique, elle-même empruntée de l'alphabet latin.

Les chiffres sont un reste, subsistant encore aujourd'hui parmi nous, de l'écriture idéographique. On discute sur leur origine première. Les uns les font venir des noms de nombres et par conséquent les considèrent comme des lettres démonétisées; d'autres les rattachent directement à des objets; d'autres enfin voient en eux des figures propres de nombres, seulement déformées par l'usage. Les peuples, d'après ce qu'on peut constater historiquement, ont suivi, dans la formation de leurs systèmes de chiffres, les méthodes suivantes : 1° ils ont fait autant de traits qu'ils voulaient représenter d'unités; 2° ils ont élevé au rang de chiffres les premières lettres des noms de nombres (*C* = *Centum* = 100, etc.); 3° ils ont fait signifier aux lettres de l'alphabet, comme les Grecs, des nombres correspondant à leur place dans l'alphabet, mais l'auteur paraît se rallier à l'hypothèse émise par Faulmann, savoir que le signe ici a signifié le nombre avant de signifier le son de l'alphabet; donc la question reste : d'où viennent les chiffres? On est conduit ainsi à reconnaître : 4° que les chiffres ont exprimé, à l'origine, des choses qui, comme l'expérience courante le montrait, constituaient des nombres fixes. C'est ainsi que le chiffre romain V a la forme d'une main, X celle d'une double main. Il y a des choses qui ne sont qu'accidentellement des nombres déterminés; ce n'est pas elles évidemment qu'un système de chiffres a pu représenter. Au contraire la main est un nombre 5 constant et connu de tous, dont les doigts forment les unités. L'auteur incline donc finalement vers l'hypothèse que les chiffres élémentaires ont, à l'origine, été une écriture idéogra-

phique et ont représenté soit un ou plusieurs doigts d'une part, soit une ou deux mains d'autre part.

L'ouvrage que nous venons d'analyser est, comme on voit, un exposé systématique de toutes les formes principales du langage sans paroles. Il contient une masse de détails qui en rendent la lecture intéressante et fructueuse. Il est écrit sous une forme à demi littéraire. A un ouvrage plus rigoureusement scientifique, on pourrait faire le reproche suivant : d'avoir parfois un peu négligé le côté explicatif pour trop s'abandonner à la description. On désirerait en effet parfois un exposé plus complet des antécédents historiques de certaines manières de parler sans articuler, et, en outre, l'auteur eût pu tirer parti, plus qu'il ne l'a fait, pour une explication *ab ovo*, des grandes lois de l'expression telles que les ont formulées Darwin, Wundt et Piderit, entre autres.

B. Bourdon.

Paul Carus. The Idea of God. Chicago, 1888.

Une lecture de M. Paul Carus, le nouvel éditeur de *The Open Court*, faite à la Société pour l'avancement moral, à Chicago.

Dieu est un fait abstrait, mais il est un fait, nous dit M. Carus. « La vertu existe dans les hommes vertueux, et l'idée de la vertu est comme une présence vivante qui ne pourrait être effacée du domaine idéal de l'esprit humain. N'en est-il pas exactement ainsi de l'idée de Dieu? Certes, un être surnaturel, infiniment sage et tout-puissant, omniprésent et éternel, et limité à la fois à l'existence personnelle d'un *moi*, comme un homme mortel, une telle déité n'existe point. Mais de même que la vertu existe dans les vertueux, n'est-il rien de divin dans la nature et dans l'homme, où la présence de Dieu pourrait être reconnue comme une réalité actuelle? A coup sûr, Dieu existe aussi certainement qu'existent la vertu et les autres idées abstraites; mais Dieu restera un mystère aussi longtemps que nos esprits seront enchaînés dans la notion païenne que Dieu est une chose concrète ou un phénomène. Nous comprendrons mieux Dieu, si nous acceptons que Dieu est ce que Kant appelle un noumène, une idée..... Dieu est *la vie morale de la nature*. Cette définition me semble contenir tout ce qu'il y a de vrai dans les définitions des conceptions analogues, mais elle est dégagée en même temps de toute espèce de « surnaturalisme » et d'anthropomorphisme. Dieu, en ce sens, est la vie dans sa croissance et l'humanité dans son progrès,... c'est plus qu'une idée, c'est un *idéal*... Un idéal est une idée vivante, c'est-à-dire une idée qui est susceptible d'une réalisation toujours plus avancée et plus parfaite... Je formerai, s'il est nécessaire, un nouveau mot pour cette vue, et je l'appellerai *enthéisme*, ce qui annonce clairement la conception d'un Dieu moniste, qui est immanent, non transcendant, qui est, à certains égards, différent

de la nature et pénètre cependant toute la nature; » un Dieu, enfin, qui ne saurait être l'objet d'un culte ou d'une prière idolâtriques, mais qu'il nous faut adorer, selon la grande parole du Christ, « en esprit et en vérité ».

L. A.

H. Druskowitz. ZUR BEGRUNDUNG EINER UEBER RELIGIOSEN WELTANSCHAUUNG (*Une vue du monde au delà de la religion*).

EUGEN DUHRING. EINE STUDIE ZU SEINER WURDIGUNG. (Heidelberg, Weis, 1889. 53 et 119 p. in 8°.)

M. D. nous donne en même temps ces deux écrits. L'objet du premier (édition nouvelle de *Zur neuen Lehre*) est de fonder une vue du monde comportant le sentiment religieux, ou plutôt une doctrine des choses qui serait supérieure au point de vue des religions existantes.

L'idéal de notre doctrine, écrit M. D., est d'accorder la raison avec le sentiment. Elle ne se résoudra pas dans la morale, où beaucoup de philosophes trouvent un équivalent de la religion ; la morale n'en sera, au contraire, qu'une dépendance. Notre état le plus parfait serait de connaître les choses premières, de saisir « tout l'être » avec notre pensée. Si nous ne possédons pas pour cela les facultés nécessaires, ne peut-on admettre cependant qu'il existe en nous des forces latentes, encore endormies, qui nous approcheraient un jour de cet état plus parfait ? La théorie de l'évolution nous autorise, selon M. D., à nourrir cette espérance. Elle nous enseigne, en effet, que le supérieur est sorti de l'inférieur, que l'intelligence peut s'accroître dans un organisme physiquement le même; et que l'homme serait, par conséquent, capable de se dépasser soi-même. Nous aurons encore un motif de l'espérer, en considérant l'inquiétude où il demeure après tant de découvertes faites et son aspiration sublime vers une vie plus haute.

« Une grande partie du progrès à accomplir, continue M. D., ne saurait être obtenue que par de petits avancements dans l'organisation spirituelle de l'homme, qui sont tout à fait hors du domaine de son effort conscient; de même que la pensée qui brille dans le génie, et produit, lorsqu'elle se manifeste, une élévation générale de la conscience, sort librement des profondeurs de l'esprit. Mais, avant que ces forces supérieures entrent et puissent entrer en action dans l'homme, il faut que les plus puissants efforts aient été faits dans le champ intellectuel et moral, efforts qui nous permettront ensuite de parvenir à ce degré plus haut de l'existence, et tel qu'il n'est plus pour nous un objet d'espoir, mais aussi, en un certain sens, le but de notre labeur. L'homme, sans doute, aura dû tirer tout le parti possible de ses forces connues, avant que de nouvelles naissent en lui. Celles-ci seront une faculté plus riche de percevoir et de concevoir, embrassant tout le contenu du monde, tandis que rien ne serait perdu, pour l'avenir, de notre conscience esthétique et morale. »

Entre tant de doctrines sur les destinées de notre espèce, nulle certitude que celle-ci soit la bonne; elle aurait du moins la plus grande vraisemblance. Elle serait enfin, ce sont les paroles mêmes de l'auteur, supérieure à la religion, non seulement en valeur scientifique, mais encore en valeur morale, parce que « ce n'est pas ici l'égoïsme individuel qui est satisfait ».

Du second écrit de M. D. j'ai seulement quelques mots à dire. On y verra qu'il est un disciple d'Eugène Dühring, mais un disciple libre, un admirateur surtout. Il est d'accord avec ce maître éminent, qui s'est nommé lui-même le philosophe de la réalité, en tant que Dühring repousse une philosophie dont l'unique fin serait le savoir, et qu'il vise à discipliner ensemble (en quoi il dépasse Auguste Comte) l'intelligence et le caractère. Par contre, il n'accepte pas avec lui que « notre image du monde recouvre le monde objectif », et, si nous n'avons en effet rien de mieux à faire que de nous accommoder à notre milieu tel que nous le voyons, il convient pourtant, selon M. D., de réserver la possibilité d'une compréhension des choses plus complète.

On lira avec beaucoup d'intérêt, en somme, ce petit volume, où M. D. expose et critique les opinions principales de Dühring concernant ces questions pratiques si importantes : la responsabilité et le châtiment, le monopole universitaire, l'asiatisme, la situation des femmes, etc. Dühring, cet homme si violemment attaqué et si agressif dans sa propre défense, si vaillant et si maltraité du sort, est certainement une « puissance morale ». Nous recommandons bien volontiers un écrit qui le fera mieux connaître.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr August Forel. DER HYPNOTISMUS UND SEINE STRAFRECHTLICHE BEDEUTUNG (*L'hypnotisme et sa portée en droit pénal*). Berlin, et Leipzig, Guttentag, 1888, 65 p. in-8°.

Cet article a paru en tirage à part sous la couverture du Journal de la science du droit pénal (*Zeitschrift für die gesammte Strafrechtswissenschaft*, IX Band, 1/2 Heft). M. le Dr Forel, de Zurich, y expose avec beaucoup de précision, et en critique compétent, les travaux sur l'hypnotisme, en attachant une importance particulière à ceux de l'école de Nancy. Sur cet exposé il établit les conclusions, relatives aux pratiques de l'hypnotiseur et aux actes de l'hypnotisé, qui intéressent le droit pénal. Rien d'absolu dans ces conclusions. M. le Dr Forel distingue les cas très nettement; il fait la part des avantages et des dangers de l'hypnotisation. Mais il réprouve sans réserve, et avec raison, les exhibitions publiques de somnambules, aussi immorales que le seraient des exhibitions d'aliénés. On trouvera dans cet excellent article le récit de quelques expériences personnelles, tendant à confirmer la doctrine qui ramène les phénomènes de l'hypnose à la

suggestion, et à éclairer les faits mêmes de la suggestion et de l'auto-suggestion.

Je me bornerai à citer celle-ci, qui condamne Luys; elle me paraît intéressante à plusieurs points de vue. « Je demandai, écrit M. le Dr Forel, à une hypnotisée, qui portait au cou la bouteille d'alcool et avait déclaré jusqu'ici ne rien éprouver, si elle ne ressentait pas de mal de tête; à quoi elle répondit oui; puis si elle n'était pas titubante comme prise de boisson, ce qu'elle m'affirma être aussitôt; et elle commença après à montrer les symptômes de l'ivresse. On voit par là combien une question insinuante peut agir suggestivement. Je n'ai pas besoin d'ajouter que j'ai provoqué aussi tous les symptômes des médicaments appropriés (même le vomissement) par suggestion, avec des verres vides ou trompeurs (comme expérience de contrôle). »

LUCIEN ARRÉAT.

Eduard Lœwenthal. GRUNDZUEGE DES INDUCTIVEN SPIRITUALISMUS, etc. Berlin, Siegiesmund, 1888, 15 p. in-8°.

La brochure est petite, mais la question est grosse. M. Lœwenthal nous apporte une cinquième preuve de l'existence de Dieu. On en connaît déjà quatre : la preuve ontologique (l'argument de saint Anselme), la preuve cosmologique, la preuve téléologique, la preuve morale. Aucune n'est recevable, selon M. L. Reste la preuve cosmo-physiologique, qui lui paraît décisive, et qu'il expose en ces termes :

« Comme il est *impossible* que de l'*inférieur* sorte rien de *supérieur*, que ce qui est *impliqué* dans le *premier* comme *puissance embryonnaire*, comme *germe*, c'est-à-dire ce qui y fut déposé à l'origine par une puissance plus haute, ainsi les phénomènes et les êtres qui nous entourent, aussi bien que les germes qui en sont le fond, ne sauraient être venus de rien, ni sous l'influence d'une forme de l'être supérieure et plus parfaite. Il nous faut donc accepter nécessairement l'existence d'une source de l'être plus haute, et y ramener l'origine et le développement du monde des phénomènes, de telle sorte que l'évolution de l'inférieur au supérieur nous apparaisse comme une suite déterminée d'émanations de la plus haute source de l'être, et la tendance à s'en rapprocher. »

M. L. a choisi cet argument pour point de départ d'un « spiritualisme inductif », dont il nous révèle les traits fondamentaux en quelques pages.

L. A.

CORRESPONDANCE

SUR LA NOTION DU PHÉNOMÈNE

Monsieur le Directeur,

Vous avez bien voulu publier dans le numéro d'avril un compte rendu détaillé de mon ouvrage « le Phénomène ». Je vous en remercie, et j'en suis reconnaissant à l'auteur, M. Dauriac. Les appréciations aimables qui y sont contenues seront pour moi un précieux encouragement. Toutefois j'ai remarqué quelques inexactitudes dans l'exposition de ma pensée. Me permettrez-vous de signaler les plus importantes à vos lecteurs?

M. Dauriac me représente tantôt comme renonçant à chercher l'unité suprême des choses, tantôt comme laissant engloutir toute diversité dans cette unité. Ni l'une ni l'autre de ces situations n'est la mienne. — Et d'abord, loin de renoncer à m'occuper de l'unité suprême, je ne crois pas que la philosophie générale soit possible sans elle. Le but de cette philosophie est, en effet, d'étudier les dernières diversités du monde phénoménal. Et comment étudier ces diversités? Comme toutes les autres : en les ramenant à une unité supérieure. Pour elles, c'est l'unité suprême. La recherche de cette unité tient donc une place capitale dans notre philosophie; si elle est vaine, notre philosophie est également vaine. — D'autre part, cette unité n'absorbe pas toute diversité, à la façon moniste. Elle couvre le différent, mais seulement en tant que celui-ci est un abstrait général fondé sur ce que les différents ont de commun, à savoir la qualité d'être différents (v. p. 143). Ce que chaque différent a de propre reste en dehors de cette unité (p. 192). Ainsi les existences peuvent conserver leur distinction quantitative et qualitative, tout en étant ramenées abstraitement à un terme unique. Sans doute, il en résulte une limite pour la science, au sein même de la réalité phénoménale, mais non un arrêt pour la pensée dans sa marche vers l'abstrait suprême. Cette distinction, qui se présente sous diverses formes et à l'occasion de nombreuses discussions, est capitale, elle aussi, dans notre philosophie.

La pluralité des existences ressort, selon nous, de ce qu'il y a des faits, c'est-à-dire des choses accomplies, des touts fermés. Et il y a des faits, parce qu'il y a dans le phénomène ces deux éléments inséparables : l'être et le non-être, ou encore le continu et le discontinu. M. Dauriac se demande comment le continu et le discontinu peuvent être des faits, et il n'en trouve pas la raison. Nous ne la trouvons pas non plus. Mais justement ces deux termes ne sont pas des faits, nous l'avons dit plusieurs fois (p. 373), ils ne sont que les éléments des faits. L'un en donne en quelque sorte l'étoffe, l'autre marque les coupures de cette étoffe; l'un fournit l'élément positif, l'autre l'élément négatif. « Donner le nom de fait au non-être, dit M. Dauriac, cela ne revient-il pas à réaliser le néant? » Assurément, et nous avons écrit nous-même : « Un fait de non-être, nous ne savons ce que cela peut signifier. »

La diversité qualitative des existences m'a conduit à affirmer que partout se trouve un élément d'activité à côté d'un élément d'inactivité, un élément de liberté à côté d'un élément de détermination. En effet, après avoir étudié les notions d'activité et de liberté, j'ai cru devoir les rapprocher de celle de différence, de même que j'ai rapproché de celle de ressemblance les notions d'inactivité et de détermination causale. M. Dauriac n'admet pas ces rapprochements, et cela ne nous étonne pas, car il les interprète inexactement. — D'abord, il suppose qu'à notre point de vue l'actif s'exerce sur l'inactif. C'est inacceptable, pense-t-il, car il faut une activité pour subir une autre activité; l'activité appelle une résistance, et la résistance est elle-même une activité. Sans doute; mais nous l'avons dit nous-même. Pour nous, l'inactif ne résiste, ni n'attaque (p. 171). Il est en dehors, à côté de la lutte. Celle-ci ne se produit pas d'une face à l'autre, mais d'un fait à l'autre, entre deux activités. C'est ainsi que le différent d'un fait n'est tel qu'à l'égard du différent d'un autre fait; il n'est point différent à l'égard du ressemblant avec lequel il coexiste. — M. Dauriac suppose ensuite que, d'après nous, le propre des faces (car nous définissons le différent et le ressemblant, l'actif et l'inactif, le libre et le déterminé, comme des faces du phénomène) est de se fondre, de se pénétrer l'une l'autre, et il se demande si notre distinction du libre et du déterminé a une autre valeur que celle d'une distinction de point de vue. Mais ici encore la supposition n'est pas justifiée. L'idée de face exprime la coexistence dans une même réalité (p. 149), et non la fusion. Dès lors, l'élément de liberté et celui de détermination peuvent être essentiellement distincts. Ils peuvent l'être, même avant que la pensée les découvre, comme d'ailleurs tous les premiers caractères de la réalité, comme le différent et le ressemblant eux-mêmes; car, ainsi que nous l'avons dit (p. 97), ils sont découverts, dégagés par la pensée, mais non produits par la pensée, à laquelle ils préexistent. Cela suppose, il est vrai, une doctrine plus large que l'intellectualisme, mais telle est bien la nôtre, et on doit prendre ce caractère en sérieuse considération, particulièrement sur la question de la liberté.

J'aurais bien quelques autres remarques à faire : par exemple, sur la distinction de la métaphysique et de la philosophie générale, qui est une distinction de domaine et non pas seulement de degré, et qui me permet d'affirmer que j'ai laissé de côté, non pas « certains » problèmes métaphysiques, mais tous les problèmes métaphysiques ; je voudrais aussi dire quelques mots de la question morale, sur laquelle on m'invite aimablement à donner des explications. Mais, craignant d'être trop long, je m'arrête, non cependant sans avoir remercié de nouveau M. Dauriac du travail sérieux qu'il a bien voulu consacrer à mon livre.

J.-J. GOURD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Giugno — Dicembre 1888.)

E. Belmondo. *Le sentiment religieux comme phénomène biologique et social.* — Le sentiment religieux n'est pas chez l'homme un caractère distinctif; on en voit quelque ébauche chez les animaux supérieurs. Il semble que ses causes, complexes et variées selon les races, peuvent finalement se réduire à la crainte (de l'inconnu), et au sentiment d'un besoin de protection. Le sentiment religieux fut très avantageux pour l'homme, comme fonction de protection pour l'individu et pour l'espèce. Les religions vinrent en aide à l'autorité civile pour le maintien des lois morales. Mais nous voici dans la période où la pleine observance de ces lois est possible (à l'élite), sans une sanction dérivant de la foi en un être supérieur. Les anciennes potentialités, dans la lutte contre les hommes et le milieu physique, sont remplacées par des aptitudes en rapport avec la compréhension d'une loi morale nécessaire et intrinsèque à toute la nature.

G. Cesca. *La métaphysique empirique.* — Cette métaphysique, qu'il ne faut pas confondre avec la métempirique, est une systématisation ultime de la connaissance. Elle traite des lois générales de l'univers et unit en un principe synthétique les résultats scientifiques épars. En systématisant les résultats scientifiques, elle accomplit un travail en grande partie provisoire et hypothétique. La limite et la valeur que M. Cesca, en accord complet avec M. Angiulli (*La filosofia e la scuola*), attribue à ces explications, sont celles mêmes de la connaissance et de la science. Elles ne vont pas au delà de l'expérience et de nos phénomènes. Ce sont des théories, des lois, qui ne peuvent prétendre représenter les processus réels des choses en soi; ce sont des notations idéales abstraites des processus observés dans nos phénomènes. La métaphysique devient ainsi le complément nécessaire de la science et de la connaissance empiriques, et elle ne peut jamais se trouver en opposition avec elles.

A. Bianchi. *Conscience et libre arbitre dans l'art* (à propos du roman de Valcarenghi : *les Rhéteurs, les Confessions d'Andréa*). — Les soi-disant satisfactions de la conscience ne sont que l'apaisement du sens moral, qui a fini par acquérir chez l'homme la valeur d'un instinct. Une telle conception fait défaut à nos romanciers. La raison en est bien simple : ils se sont toujours arrêtés à la superficie de l'âme et du cœur humain. La question du libre arbitre était pour eux trop profonde, et ils l'ont négligée. Pour eux, la possibilité matérielle qu'un personnage commit une action suffisait; ils ne cherchaient pas si une telle possibilité d'actes conscients était jusqu'au fond de l'âme composée d'éléments conscients. La négation du libre arbitre, qui progressait parallèlement aux découvertes de l'anthropologie criminelle, aurait dû produire une révolution féconde dans le roman. Elle ne l'a fait qu'indirectement. Comme la théorie darwinienne de l'évolution nous a donné les *Rougon-Macquart* d'E. Zola, bien qu'indirectement, les nouvelles théories criminalistes auront un roman italien correspondant. — Du même auteur un article intéressant : *L'art et la science : pourquoi les artistes modernes haïssent la ligne.*

E. Tanzi. *Sur l'association des idées : essais détachés de psychologie introspective.* — Quelques exemples d'associations (expliquées) d'idées ou de mots, soit dans la veille, soit dans le sommeil. Dans les phénomènes en apparence les plus irréductibles de la pensée, nous pouvons trouver un ensemble d'associations conformes à un type constant, et au delà nous ne rencontrons plus que des images formant leurs termes élémentaires et invisibles. Dans toutes les suites de pensées, même produites dans le délire ou la démence, nous devons supposer le fil très subtil d'une loi associative. Chaque forme de maladie mentale est caractérisée par la disparition de certaines associations et la prédominance de certaines autres. Dans la pensée normale, les différents types intellectuels sont caractérisés par certaines formes d'associations idéatives; les esprits d'élite se distinguent par la plus grande complexité de leurs associations habituelles.

R. Ardigo. *La science expérimentale de la pensée.* — La pensée est une production instantanée et renouvelable du cerveau. Diverses parties du cerveau y concourent, les mêmes pour des pensées diverses, le nombre et l'entrelacement étant changés. Dans la pensée, la quantité est la somme des unités élémentaires, moins la qualité d'être conscients qui les complète. Les *minima* élémentaires de la pensée se vérifient par la loi physiologique de l'irritabilité. Ce sont des sensations, auxquelles tout se ramène, représentations, émotions, volitions. L'étonnante variété des produits de la pensée a sa raison d'être dans la spécialisation des organes, dans la possibilité infinie des synergies ou combinaisons variées de quelques espèces de très nombreuses sensations élémentaires. Les catégories de la pensée naissent en vertu des mêmes aptitudes multiformes de l'appareil physiologique. Les associations pro-

cèdent d'un foyer d'irradiations stimulatrices de diverses séries d'idées ou de sensations, ou d'actes. L'idée abstraite est une série indéfinie de faits s'étant succédé peu à peu dans l'esprit. La prérogative humaine du travail abréviatif, surtout fait à l'aide du signe rappelant l'abstrait, rend possibles la science et l'art. L'art d'individualiser les pensées explique la raison, le jugement et le raisonnement. L'attention est une prédominance de quantité dans le cours associatif des idées. Le consensus du vouloir n'est pas autre chose que le sens spécial produit par le travail propre des centres nerveux périphériques et du système nerveux central. Leur jeu s'explique par les fonctions inhibitoires et dynamogénétiques qui ont leur cause dans le plaisir et la douleur et sont réglées jusqu'à un certain point par l'habitude.

G. DANDOLO. *La conscience dans le sommeil. L'inconscient physiologique et la psychologie du moi.* — L'intelligence commence avec la conscience, au delà de laquelle il n'y a que des mouvements nerveux. L'inconscient psychologique est une hypothèse nécessaire à l'explication du conscient psychique, mais elle ne tombe pas dans le domaine de la psychologie. Dans le sommeil, que devient la conscience? Les premiers sens à oublier sont ceux qui, durant le jour, furent le plus en exercice; la conscience sensitive décroît, pour les différentes séries, en raison inverse de la conscience représentative. Comme dans l'attention ou dans la plus grande concentration des idées, de même dans le sommeil, ou dans leur plus grande distraction, le *moi* s'efface et disparaît. C'est que le moi présente deux aspects, sensation, représentation, qui se fondent normalement en une seule réalité, parce que nous sommes en rapport continuel avec le monde externe et avec nous-mêmes. Tantôt l'activité sensitive prévaut, tantôt c'est l'activité représentative. Si elles sont l'une et l'autre relâchées et faibles, le moi prend la forme d'un sentiment qui est comme le reflet d'une synthèse représentative, et par conséquent tombe dans la plus grande indétermination.

Principaux articles : *Le progrès des sciences et la force vitale* (G. Martinotti). — *De quelques méthodes de recherche en physiologie* (G. Fano). — *Les dernières théories sur l'hérédité* (R. Fusari). — *Le vrai est le fait de la conscience* (R. Ardigo). — *Le « Folk-Lore » dans la science, la littérature et l'art* (V. Grossi). — *Origine du droit de succession* (G. d'Aguanno). — *La naturalité de la pensée* (G. Marchesini). — *Essai d'ethnographie comparée : la crémation chez les modernes non Européens* (V. Grossi).

La Nuova Scienza.

(Ottobre 1888 — Marzo 1889.)

La convergence universelle de la nature. — Dans cet article important, M. Caporali montre la coïncidence des mouvements internes con-

vergents de la matière avec la sensation. La matière est l'objet, le multiple, la sensation est toujours l'unification dans le sujet. Dans les citodes et les cellules commence la mémoire, parce que les forces incidentes, après avoir passé par leur centre, divergent du côté opposé et laissent dans les granules voisins et dans les membranes une petite trace.

Les plus simples animaux sont poussés à faire attention aux circonstances nouvelles, pour n'être pas détruits. Les espèces qui se sont perfectionnées, aussi bien dans le type vertébré que dans les mollusques et les insectes, sont celles qui ont su rendre facile et prompte la convergence des énergies, en ramifiant un grand nombre de voies de communication entre la périphérie et le centre, pour observer les besoins et y satisfaire tout de suite.

Le cerveau résulte de la convergence répétée des courants nerveux et du sang par l'attention, qui unifie les consciences particulières dans une représentation générale, pour comparer les sensations actuelles avec les sensations passées.

Les expériences de Gley, de Mosso, de Wundt, prouvent que la convergence psychique domine l'organisme.

L'énergie vivifiante, ou nombre réel, cherche le multiple et le réduit à l'unité, non pour correspondre avec le monde ambiant, ce qui pourrait se faire et se fait sans différencier tant de qualités, mais pour saisir une grande variété à harmoniser. M. Caporali le démontre pour les sensations visuelles, pour les sensations auditives et pour les autres (pag. 411 et suiv.).

Limitée à la correspondance, la vie n'aurait pas saisi la diverse longueur des ondes lumineuses, ni la diverse sonorité que donnent les timbres, et n'aurait jamais bâti, sur ces minimes différences, les jouissances intarissables de la peinture et de la musique. Sans nombre réel, les animaux n'auraient senti que la résistance, la fatigue, la faim, la soif, les blessures, sans rien pouvoir mesurer. La vie oppose et réunit, divise et multiplie : vrai nombre réel qui crée toujours de nouvelles qualités en analysant les éléments, pour les recomposer en synthèses géniales. La tendance à faire la synthèse des excitations donne le germe de la beauté. Une qualité commence par une esquisse de synthèse et se ramifie en plusieurs espèces par la convergence et l'attention ; toutes les qualités agréables tendent à se subdiviser, à s'harmoniser et à devenir esthétiques.

L'unité de conscience générale est une action locale, par laquelle se concentrent et se comparent géométriquement figures et sons, mouvements tactiles et mouvements musculaires, en réduisant le multiple à l'un, en opposant les objets au sujet. Par l'action continuelle de l'un, elle se représente les objets multiples comme développements de sa propre série numérique, en rayonnant des causes aux effets, des substances aux accidents, des lois déjà reconnues aux faits nouveaux qui la frappent. Le nombre réel est énergie subjective qui différencie et

fait toujours la synthèse des différences senties; il unifie la qualité, et il se meut pour la rendre meilleure et plus belle.

Au contraire, le nombre conceptuel n'est qu'une abstraction de la quantité, qui spécule sur les ressemblances et néglige les différences. La matière et la pensée ne sont pas des substances, mais deux fonctions de l'énergie unifiante ou nombre réel, qui ordonne le multiple extérieur pour le dominer avec son unité par une soif croissante d'harmonie. Dans le jugement esthétique, les mêmes lois de la nature inférieure se développent par la réflexion.

La formule pythagorique de l'évolution cosmique. — Après avoir traité de la conscience, du mouvement et du sentiment esthétique, M. Caporali entre ici dans l'analyse du jugement esthétique. Il nie les archétypes du beau et démontre l'objectivité de la beauté sensible, en la séparant profondément du bon et de l'utile. Il trouve que le nombre réel fait les jugements de la beauté objective et subjective aussi bien dans la poésie que dans la musique et la peinture. La part absolue du beau est l'ordre, le nombre, l'unité, avec lesquels sont jugées les choses belles dans tous les temps et dans tous les pays.

L'évolution anticléricale moderne dans l'esthétique. — L'auteur étudie l'évolution des théories du beau chez les philosophes modernes, surtout allemands.

Vol. VI, fasc. I. *Le monisme pythagorique ancien* (Réponse à M. le prof. Delpino). — Cet illustre botaniste, dans le discours d'inauguration de l'année académique 1889 à l'université de Bologne, ayant mis en doute que le système de M. Caporali soit conforme au pythagorisme, qui, selon lui, était dualiste et non moniste, M. Caporali dit qu'il n'a jamais entendu réhabiliter les erreurs de l'ancienne école pythagorique, mais seulement le point de vue du nombre réel ou énergie unifiante, comme clef de la nature et de l'histoire. Il estime concilier ainsi les sciences positives avec la critique contemporaine. Il pense que M. Zeller (*Die Philosophie der Griecher*) a très bien saisi l'esprit et les vérités fondamentales du pythagorisme primitif.

La formule pythagorique de l'évolution cosmique. — Examen de la première évolution des races et des sociétés humaines, au point de vue de l'énergie unifiante.

Principaux comptes rendus : *Psychologie de l'attention*, de M. Ribot. — *L'art et la poésie chez l'enfant*, de M. B. Perez. — *La filosofia e la scuola*, de M. Angiulli. — *La morale dans le drame*, de M. Arréat. — *Dictionnaire international des écrivains du jour*, 1888-1889, de De Gubernatis.

Rivista italiana di filosofia.

(Novembre 1888 — Febbraio 1889.)

S. F. *Quelques considérations sur la théorie de la connaissance dans Xénophane.* — Elle a été mal interprétée par Cousin, Kern, Ueberweg et Zeller. Le point de départ de la doctrine de Xénophane est la critique du polythéisme. Il parvient à l'unité de l'être en soutenant l'unité de Dieu. Sous ce rapport, son monisme est plus théologique que philosophique. Le dualisme entre dans sa conception monistique. Ayant établi la stabilité et l'immutabilité de l'*un*, il devait nécessairement arriver au doute par le multiple. Cette unité de l'être était contredite par la considération des phénomènes instables. Le germe de la contradiction peut se retrouver dans la genèse même du système. Placé entre le polythéisme et le monothéisme, entre le naturalisme ionique et l'idéalisme éléatique, Xénophane ne sut ni retourner en arrière, ni pousser plus avant. Sa foi est comme un pressentiment de l'idéalisme de Parménide; son doute est comme un pressentiment lointain du scepticisme des sophistes.

N. Fornelli. *La pédagogie et l'enseignement classique.* — Les raisons qui font que plusieurs croient à l'inutilité des études pédagogiques pour le professeur secondaire, se rapportent à la méthode et à la pédagogie générale; elles n'ont pas plus de fondement les unes que les autres. A ceux qui prétendent que la méthode d'une discipline s'acquiert par le professeur même qui l'enseigne, on répond simplement ceci : pour tout enseignement la méthode doit être *rationnelle*; chacun le dit; mais qui comprend toute la portée de ce mot, tout ce qu'il signifie de connaissances sur le développement général de l'esprit de l'enfant, sur la transmission des connaissances, etc., etc.? Ce qu'il faut savoir, et ce que l'enseignement n'apprend pas, ou apprend mal, et avec perte de temps et de bonne volonté, c'est : qu'il y a plusieurs modes et méthodes pour un enseignement donné, et quelle est la valeur de chacune; c'est qu'il convient de s'en tenir à une qu'on a choisie, parce que la raison et la pratique en ont démontré l'excellence. Enseigner avec une méthode, même mauvaise, vaut mieux que d'enseigner sans aucune méthode. La supériorité du professorat allemand vient surtout de la direction pédagogique de l'enseignement des universités. Les professeurs y enseignent presque toujours avec une intention pédagogique : ils communiquent aux élèves le goût, la passion, l'instinct de la pédagogie. Toute université est fournie de plusieurs cours de cette espèce (pédagogie appliquée aux classes, psychologie pédagogique et historique, science générale de l'éducation, pédagogie appliquée à l'instruction gymnasiale, à l'ordonnance et aux règlements des écoles).

V. Benini. *L'avenir de l'esthétique* (1er article). — Le développement scientifique et industriel est, dit-on, et sera de plus en plus défavorable

à l'art. Le savant voit la réalité et le secret des choses, l'artiste jouit de leurs apparences et de leurs symboles imaginaires. Qu'est la terre pour le savant? Une planète qui tourne autour du soleil. La matière? L'étendu résistant. La nature? Un ensemble de forces qui se convertissent réciproquement. Les fleurs, les arbres? De la matière organisée, classifiable selon certaines catégories. Pour l'artiste, la nature a une âme, un langage, des sympathies humaines. Le savant fait des classifications rigoureuses pour établir la dynamique et la statique de l'esprit, les rapports entre les faits psychiques. Tout autre est la psychologie de l'artiste. Il regarde aux sentiments, les personnifie, les met en contraste, cherche les mots, les lignes, les notes les plus aptes à les exprimer. L'homme habitué au vrai, au seul vrai, finira par rire des créations de l'artiste. La civilisation contemporaine est ennemie de l'art. La civilisation rend tout uniforme (*poco dipingibile*), les vêtements, les maisons, les contrées, les places et les ports. Elle enlève à la poésie épique, dramatique, lyrique, les passions héroïques ou extraordinaires, sans lesquels la grande poésie ne peut vivre. Elle pousse la musique elle-même à remplacer la mélodie par l'harmonie, la science par l'art, l'émotion par l'abstraction.

S. Fimiani. *Quelques observations sur la relation entre le* νοῦς *et la* ψυχή *dans la doctrine philosophique d'Anaxagore.* — Le processus originaire, dans l'esprit du philosophe grec, n'est pas du *nous* à la *psyché*, mais de celle-ci à celui-là. La puissance intellectuelle, la faculté la plus élevée de la psyché, vient à être comme détachée de son trône primitif, et, par voie d'abstraction et de généralisation croissante, arrive à être considérée comme force animatrice et premier principe de toutes choses. Intelligence et âme, dans Anaxagore, loin d'être identiques, représentent des points extrêmes et opposés d'un même processus, l'un transcendant, l'autre immanent, l'un spirituel, l'autre corporel. Cette interprétation, contraire à celle d'Aristote, de Trendelenbourg et de Zeller, rend compréhensible et relativement cohérente la théorie de la connaissance chez Anaxagore.

Principaux comptes rendus : *G. Bruno et les sources de ses doctrines*, de Giovanni (L. Cecchi). — *Kritik der reinen Erfahrung*, d'Avenarius (S. Ferrari). — *La doctrine philosophico-juridique*, de Schopenhauer et d'Hartmann (C. Segré). — *Le monisme dynamique et ses rapports avec les principaux systèmes modernes*, de R. Benzoni (A. Martini). — *De la religion et de la philosophie chrétienne*, de B. Labanca (L. Cecchi). — *L'art et la poésie chez l'enfant*, de B. Perez (L. Ferri). — *La morale et le droit*, de G. Fontana (E. Iuvalta).

Rassegna Critica.

(Agosto 1888 — Febbraio 1889.)

G. Cesca. *Les doctrines sur la nature de l'âme.* — Après avoir très

brièvement, très nettement et très complètement défini toutes les théories sur la nature de l'âme, l'auteur s'arrête aux trois principales doctrines historiques : le matérialisme, le spiritualisme et le phénoménisme. Il en fait une rigoureuse discussion. — Le matérialisme, sous sa forme dualiste, est un produit des idées antiscientifiques de l'homme primitif. Sous sa forme mécanique, il ne peut rien prouver au delà du fait que des mouvements moléculaires nerveux accompagnent les états de conscience. — Le spiritualisme ne réussit pas mieux avec tous ses arguments en faveur d'une substance immatérielle. En distinguant la pensée de l'étendue, il admet, dans la matière étendue, une abstraction réalisée. L'unité de conscience est très bien explicable sans une substance spirituelle : elle résulte d'une association entre les nouvelles représentations et les anciennes. Pour l'identité de la conscience, la mémoire suffit à en rendre raison. De ce que les états psychiques nous sont donnés comme phénomènes et non comme noumènes, il s'ensuit rigoureusement que nous ne pouvons prétendre connaître l'intime essence de notre vie psychique. La liberté du vouloir n'est pas absolue, mais relative; elle indique seulement la libération de toute contrainte interne et détermination par motifs propres. — La recherche critique est la seule doctrine valable. Elle est la seule conforme aux principes de la théorie de la connaissance. Admettre une âme substantielle n'est pas autre chose qu'obéir à une tendance anthropomorphique et métempirique, qui veut connaître l'*en soi* des choses, méconnaissant les limites et la valeur relative de notre connaissance.

De Dominicis. *L'énergie morale dans l'histoire*, d'après Iginio. — L'histoire est déterminée par des conditions naturelles, mais elle est faite par la conscience des hommes qui s'inspirent d'un idéal du bien. Où les conditions naturelles restent seules, il n'y a pas histoire, mais immobilité. Où la conscience et le sentiment de son pouvoir prédominent, l'histoire se forme même en opposition avec les pires dispositions du milieu géographique. C'est l'individualité personnelle ou nationale qui meut et détermine le fait humain. L'impulsion au mouvement historique vient du sentiment ou de l'idée devenue sentiment. Toute l'histoire de l'Occident, qui est la vraie histoire, confirme cette thèse. Quoique le monde classique fût pauvre en culture, l'interprétation classique de l'histoire, qui y voyait l'homme comme principal facteur, est plus vraie et plus morale que l'interprétation contemporaine, qui, chez beaucoup de penseurs, sinon chez les plus éminents, assimile dans ses énergies et ses manifestations l'histoire à la nature.

Principaux comptes rendus : *La vie des êtres animés*, de Blanchard (F. de Sarlo). — *Les principes du droit*, de Beaussire (Angiulli). — *Psychologie de l'attention*, de Ribot (Angiulli). — *L'art et la poésie chez l'enfant*, de Pérez (Angiulli). — *Études de psychologie expérimentale*, de Binet (de Sarlo). — *La réforme sanitaire en Italie*, de Panizza (E. Fazio). — *La liberté de la volonté*, de Notovitch.

B. P.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

XPÉRIENCE RELATIVE AU POUVOIR MOTEUR DES IMAGES OU REPRÉSENTATIONS MENTALES [1]

Le rapport des images au mouvement, le pouvoir moteur des images nt des phénomènes, sinon complètement étudiés, il s'en faut même beaucoup, du moins dont la réalité est incontestée. Mais bien des ychologues sont, de plus, portés à croire qu'il entre dans toute reprćntation, comme éléments constituants de la représentation des éléents moteurs. Voici une expérience très simple, très facile à faire, qui, je crois, ne peut s'expliquer que de cette manière, en même mps qu'elle prouve clairement le pouvoir moteur des images.

Il y a déjà plusieurs années que j'ai réalisé cette expérience et j'ai l'occasion de la répéter à diverses reprises. Mais, comme j'ai déjà blié des faits à peu près du même ordre (*Comptes rendus de la Société biologie,* 5 juillet 1884), je n'aurais peut-être pas encore maintenant rlé de celui-ci, s'il ne s'était pour ainsi dire de lui-même rappelé mon attention, à la suite de la lecture du très intéressant travail de . A. Binet, *Recherches sur les altérations de la conscience chez les stériques,* paru dans le dernier numéro de la *Revue philosophique* vrier 1889). Une partie de ce travail est consacrée à l'exposé des servations faites par l'auteur sur des hystériques qui présentent des ouvements graphiques inconscients : « Lorsque l'hystérique tient tre les doigts de la main anesthésique une plume, dans la position cessaire pour écrire, cette plume enregistre l'état de conscience préminant du sujet... Ce phénomène dont il est facile de saisir l'analogie ec tous ceux qui ont été étudiés par M. Chevreul, M. Richet, M. Gley, paraît pas faire défaut à beaucoup d'hystériques. Je l'ai rencontré très grand nombre de fois, et je le considère comme la manifestation plus simple des mouvements inconscients. » (*Loc. cit.*, p. 151.) On va ir combien cette observation concorde avec mon expérience.

La personne sur laquelle je fais l'expérience prend une plume ou un

1. Communication faite dans la séance du 25 février 1889.

crayon ; je lui dis de penser à un nom et que je vais, sans qu'elle me dise rien, bien entendu, écrire ce nom ; alors je lui saisis la main et, tenant celle-ci et *paraissant* la diriger comme lorsqu'on apprend à écrire à un enfant, en réalité je la laisse aller, car c'est la personne même qui écrit le nom en question sans en avoir conscience. Inversement, on peut tenir soi-même la plume et se faire conduire la main par le sujet en expérience. La pratique toutefois m'a montré qu'on réussit mieux de

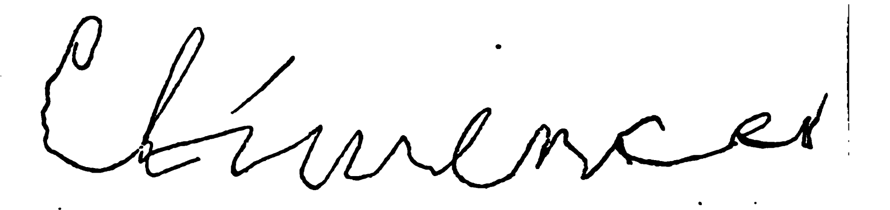


Fig. 1. — Expérience faite en décembre 1886, avec M. X***, étudiant, qui écrit sans en avoir conscience le nom de *Clémence*, auquel il pensait.

Fig. 2. — Expérience du 26 octobre 1886, avec Mlle S***.

Fig. 3. — Expérience du 27 septembre 1888, avec Mme J***.

la première manière. Une précaution utile à prendre consiste à faire fermer les yeux au sujet ou à le prier de regarder droit devant lui ou en l'air, bref, ailleurs que sur le papier.

Les fac-similés ci-dessus montrent avec quelle netteté se produit le phénomène.

J'ai réussi cette petite expérience sur un très grand nombre de personnes d'âges divers et de l'un ou l'autre sexe, de conditions sociales variées, très bonnes en général. C'est dire qu'il n'y a pas à tenir compte d'un état plus ou moins morbide du système nerveux (hystérie par exemple). Dans la plupart des cas, les mouvements graphiques sont absolument inconscients ; dans quelques cas, au bout d'un temps variable, mais toujours très appréciable, le sujet s'aperçoit qu'il exécute des

ıvements; ceux-ci cessent conséquemment d'être inconscients pour enir simplement involontaires. J'ai toujours réussi jusqu'à présent, lu premier coup, avec les personnes qui savent un peu dessiner, lus forte raison avec des peintres, avec des sculpteurs, etc.

i les choses se passent ainsi, c'est, je crois, parce qu'il entre dans te représentation des éléments moteurs, ceux-ci jouant pour la constion et par suite dans le rappel de l'image un rôle plus ou moins ortant suivant les individus. Qu'est-ce en particulier qu'un nom? Il déjà assez longtemps que M. Charcot a montré de la façon la plus re (voy. en particulier *Progrès médical*, 1883) que le mot est un ıplexus, constitué par l'association de quatre espèces d'images : itive, visuelle, motrice d'articulation et motrice graphique; et ses ıerches anatomo-cliniques ont prouvé que du trouble de l'un ou l'autre des organes cérébraux nécessaires à cette fonction si comte du langage résulte une forme déterminée d'aphasie (surdité ou té verbales, aphasie motrice, agraphie).

ais chaque groupe d'images n'est pas également important chez les individus. On sait très bien que les uns ont plutôt des images itives, les autres sont plutôt des visuels, suivant l'expression usitée ɔurd'hui, et les autres des moteurs. Penser à un nom pour les uns t donc surtout, et pour quelques-uns même c'est exclusivement endre ce nom (image auditive); pour les autres, c'est le voir; pour ıtres encore, c'est le prononcer (image motrice d'articulation) et pour dernier groupe c'est l'écrire (image graphique). Qu'on n'oublie pas pour beaucoup (les *indifférents*, comme les a appelés M. Charcot) images des trois catégories peuvent être utilisées. Par suite, je suis té à croire que, si on trouvait un auditif pur, et qu'on tentât avec l'expérience dont il s'agit ici, on n'obtiendrait aucun résultat.

e ferai cependant une réserve. Ne se pourrait-il pas que même chez auditif, dans quelques cas, soit sous l'influence de la légère émotion duite par cette expérience d'apparence un peu étonnante pour le vulre, soit surtout à cause de l'attitude prise (et M. Binet dans l'article plus haut a bien montré l'importance de l'attitude pour la produc- de ces mouvements inconscients chez les hystériques), soit pour deux raisons réunies, l'expérience réussit? — Mais alors une consion ne s'impose-t-elle pas? C'est que dans toute image il y a des nents moteurs, comme éléments intégrants : aucune perception de ue n'est possible sans mouvements des muscles de l'œil et du muscle ɔmmodateur; la formation de toute image tonale ne résulte pas seulent de la transmission au cerveau des sons entendus, mais implique si des mouvements des muscles intrinsèques de l'oreille. Tous ces nomènes de mouvement laissent leur trace dans le cerveau; et ces *idus* moteurs doivent s'associer aux autres résidus de même nature résultent des mouvements graphiques. Seulement cette association sans doute plus ou moins forte. En tout cas, on voit que, même chez auditifs ou les visuels purs, toute image comprend des éléments mo-

teurs qui, dans certains cas, peuvent réveiller des images graphiques, bien que celles-ci chez ces individus ne jouent aucun rôle dans l'exercice habituel de la pensée.

Il importe de remarquer maintenant que très généralement cette partie motrice de la représentation mentale est inconsciente, si toutefois l'on excepte le phénomène connu sous le nom de *parole intérieure;* encore sait-on qu'il est besoin d'ordinaire d'une certaine habitude de l'observation de soi-même pour que la parole intérieure n'échappe pas à la conscience. En effet, toute représentation mentale n'est qu'une résultante; c'est de cette résultante seule, ce semble, que l'on a habituellement conscience; les éléments simples constituants ne se dégagent pas. C'est ainsi que le timbre d'un son est dû à ce que des notes accessoires s'unissent à la note principale; et le son musical perçu est formé par des sensations plus simples, agglomérées pour ainsi dire, et qui ne sont point perçues; sans elles néanmoins, la sensation n'aurait point lieu. Pour montrer que cette dernière implique les premières à titre d'éléments intégrants, il faut un artifice expérimental. De cette manière peut, ce me semble, s'interpréter l'expérience que j'ai décrite. De même, les phénomènes organiques, cardiaques, vaso-moteurs, sécrétoires, etc., qui accompagnent presque tous, sinon tous les états affectifs, aident sans doute ces états à se constituer et peut-être même précèdent le phénomène conscient, loin de le suivre; ils n'en restent pas moins, dans nombre de cas, inconscients.

Comme conséquence ultime on pourrait dire que, pour toute une classe d'individus surtout (les moteurs), se représenter un acte, c'est en ébaucher l'exécution. Et ainsi on trouverait une raison psychologique profonde à la vieille maxime juridique, à savoir que l'intention doit être réputée pour le fait.

En terminant, je signalerai l'intérêt que présente le fait que j'ai observé au point de vue des mouvements inconscients en général. L'importance de ces phénomènes, qui ont été bien compris par M. Chevreul (1853), clairement étudiés par M. Charles Richet (1884-1886) et sur lesquels j'ai moi-même appelé l'attention (1884), et leur rôle considérable sont indiscutables aujourd'hui.

EUGÈNE GLEY.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. FOUILLÉE. *La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau.* In-8, Paris, F. Alcan.

CH. DUGUET. *Physique qualitative.* In-8°, Paris, Berger-Levrault.

H. DRUMMOND. *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, trad. de l'anglais. In-8°, Paris, Fischbacher.

P. PICHARD. *Doctrine du réel.* Nouvelle édition. In-18°, Paris, Reinwald.

E. DE ROBERTY. *L'inconnaissable : sa métaphysique, sa psychologie.* In-8, Paris, F. Alcan.

OCHOROWICZ. *De la suggestion mentale.* In-12, 2e édition, Paris, Doin.

KOVALEVSKY. *L'ivrognerie, ses causes et son traitement*, trad. du russe par W. de Holstein. In-18, Kharkoff, Sylberberg.

G. DE GREEF. *Introduction à la sociologie.* 2e partie. In-8°, Bruxelles, Mayolez; Paris, Alcan.

G. GUÉROULT. *Le centenaire de 1789.* In-12, Paris, F. Alcan.

J. SERRE. *A la découverte du vrai.* In-8°, Paris, Chapelliez.

E. ATGIER. *Guerre au surnaturel.* In-8°, Saint-Martin-de-Ré.

H. DELWAIDE. *La crise sociale et le principe du droit.* In-8°, Bruxelles, Larcier.

***. *Le comte de Chambrun : ses études politiques et littéraires.* In-8°, Paris, Calmann Lévy.

A. REBIÈRE. *Mathématiques et mathématiciens : pensées et curiosités.* In-8°, Paris, Nony.

ROSMINI. *Psychologie :* trad. Segond. Tome II. In-8, Paris, Perrin.

VICOMTE DE MEAUX. *La réforme et la politique française en Europe.* 2 vol. in-8°, Paris, Perrin.

CH. HENRY. *Cercle chromatique.* In-folio, Paris, Verdin.

LOMBROSO. *L'homme de génie*, trad. française. In-8°, Paris, Alcan.

J. NICHOL. *F. Bacon : his Life and Philosophy.* Tome II. In-12, Edinburgh, Blackwood.

ROMANES. *Mental evolution in Man.* In-8°, London, Kegan Paul.

JODL. *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* II Bd. In-8, Stuttgart, Coth.

A. FOREL. *Zwei kriminalpsychologische Fälle.* In-8, Berne, Stæmpfi.

SCHEREJEW. *Selbstsein : die ideelle Begründung sittlicher Weltauschauung.* In-8, Berlin, Duncker.

SIGWART. *Logik.* 1 Bd. In-8, Mohr, Friburg in Brisgau.

G.-E. MÜLLER et SCHUMANN. *Ueber die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte.* In-8°, Bonn, Strauss.

J. BONATELLI. *Conseguenze e inconseguenze d'alcune moderne dottrine.* In-4°, Roma, Salviucci.

N. SCAGLIONE. *Quistioni pedagogiche.* In-12, Cosenza, Aprea.

OTTOLENGI et LOMBROSO. *Nuovi studi sull'ipnotismo e sulla credulità.* In-8°, Torino.

G. CESCA. *La scuola secondaria unica.* In-8°, Padova, Drucker e Tedeschi.

A. BROFFERIO. *Manuale di psicologia.* In-12, Milano, Briola.

T. MARTELLO. *La genesi della vita e l'agnosticismo.* In-8°, Roma, Treves.

G. MARCHESINI. *Necessita causale. Il problema della vita.* In-12, Montagnana, Spighi.

MENZA. *Faust e Giobbe.* In-12, Cattania, Martinez.

RAMOZ MEXIA. *Cartillas de zoologia evolucionista.* In-8°, Buenos-Ayres, Bedma.

J. DUENAS. *Consideraciones sobre los parceidos faciales.* In-8, Habana, Soler.

On annonce la mort à Mayence de L. NOIRÉ, dont la *Revue philosophique* a analysé plusieurs ouvrages, consacrés pour la plupart au langage et à ses rapports avec la pensée, tels que *l'Origine du langage, Logos, De l'outil et de son importance pour l'humanité.*

A l'occasion de l'Exposition universelle, un *Congrès international de psychologie physiologique* aura lieu à Paris, le 5 août prochain. Nous publierons prochainement le programme des principales questions qui seront discutées dans ce congrès.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp P. BRODARD et GALLOIS.

L'ABSTRACTION ET LES IDÉES ABSTRAITES[1]

LES FORMES LES PLUS ÉLEVÉES DE L'ABSTRACTION

I

Les abstractions plus élevées que nous devons étudier à présent sont de plusieurs genres et plus ou moins élevées. Tantôt, la portion d'un système d'éléments psychiques isolée par l'abstraction peut subsister seule, et elle constitue ainsi une représentation abstraite ou une idée abstraite, tantôt elle peut s'associer avec un nouveau système de phénomènes et de tendances, pour former de nouveaux composés. Ces derniers cas montrent une abstraction peut-être plus pure, mais moins complexe en général. C'est par eux que nous commencerons, car leur étude pourra servir à élucider la question des représentations et des idées abstraites, telle que les philosophes l'ont comprise et qui n'est qu'une dépendance de la question plus générale que j'ai abordée dans ce travail.

Nous avons vu que, dans les cas d'abstraction imparfaite, la portion abstraite entraînait après elle dans le nouveau système auquel elle s'associait quelques éléments du premier système où elle était contenue, ce qui produisait nécessairement une sorte d'incohérence plus ou moins forte, plus ou moins grande qui, dans certains cas même, peut être belle ou utile ou servir à la beauté ou à l'utilité. Au contraire, quand l'abstraction est plus parfaite, le nouveau système formé ne contient rien d'incohérent; ce qu'il emprunte aux systèmes précédemment formés, c'est seulement ce qui s'harmonise parfaitement avec lui. L'abstraction ici sert à faire une bonne généralisation théorique ou pratique. Des faits de ce genre nous sont donnés par l'observation des animaux. D'après le révérend C. Henslow « le renard arctique, trop prudent pour se faire tuer comme le premier qui saisit un appât attaché par une ficelle à la gâchette d'un fusil, plongerait sous la neige et amènerait ainsi l'appât au-

1. Voir les numéros de janvier et février 1889.

dessous de la ligne de tir. Le Dr John Ray ajoute qu'il a connu plusieurs cas où, dans des conditions semblables, au lieu de creuser une tranchée dans la neige pour éviter le coup de feu, « un renard arctique avait coupé la ficelle allant à la batterie d'un fusil avant de prendre l'appât [1] ». Il y a là des combinaisons mentales dont la formation exige évidemment la séparation de plusieurs éléments psychiques de groupes auxquels ils appartenaient et leur réunion en un système nouveau. M. Romanes raconte un fait très curieux qui montre bien ce phénomène : « Il y a trois ans, dit-il, je confiai à une poule de brahma un œuf de paon pour le couver. La poule était vieille et avait élevé de nombreuses couvées de poussins avec un succès extraordinaire, même eu égard à sa race. Pour faire éclore le petit paon, elle dut couver l'œuf pendant une semaine de plus que cela n'est nécessaire pour les poussins de poule, mais il n'y a rien là de bien anormal, car, comme le fait remarquer M. Spalding, il en est de même toutes les fois qu'une poule élève une couvée de canetons. Mon but, en faisant cette expérience, était de m'assurer si la période des attentions maternelles qui suit l'incubation, peut, dans des conditions particulières, se prolonger au delà du délai habituel, car le petit du paon a besoin de ces soins pendant un temps beaucoup plus long que n'en a besoin le poussin de la poule. Comme la séparation entre la poule et le poussin semble toujours venir de ce que la mère les chasse dès qu'ils sont en état de pourvoir à leurs besoins eux-mêmes, je m'attendais à peine à ce que la poule prolongeât dans ce cas la durée de la période normale des soins maternels, et je ne tentai l'expérience que parce que je croyais que, si elle le faisait, le fait serait un des meilleurs qu'on pût imager pour montrer à quel degré l'instinct héréditaire peut être modifié par des expériences individuelles particulières. Le résultat fut très surprenant. Pendant la longue période de dix-huit mois, cette vieille poule brahma demeura avec son poussin toujours grandissant, et durant tout ce temps elle veilla sur lui avec une attention incessante. Elle ne pondit aucun œuf durant cette période prolongée de soins maternels, et, si elle était un instant séparée de son poussin, mère et enfant en étaient très alarmés. La séparation finit cependant par s'effectuer, en apparence du moins, elle sembla venir du paon; mais il faut remarquer que, malgré cette séparation, ils ne s'oublièrent jamais, comme semblent le faire poule et poussins. Tant qu'ils restèrent ensemble, la vanité anormale manifestée par la poule au sujet de son merveilleux poussin était extrêmement

1. Charlton Bastian, *Le cerveau organe de la pensée*, t. I, p. 246.

comique. » Il est très remarquable de voir cette poule, habituée à élever des poussins, faire abstraction de toutes les différences qui séparent un jeune poulet d'un paon et exercer avec ce dernier ses habitudes générales, tout en les modifiant convenablement, c'est-à-dire encore en séparant certains éléments psychiques associés par l'habitude.

Mais c'est évidemment chez l'homme qu'il faut chercher les plus beaux exemples de cette abstraction qui permet d'appliquer une tendance générale à un grand nombre de cas particuliers différents. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la généralisation, mais de l'abstraction seulement qu'elle présuppose. Et ce processus d'abstraction nous pouvons le vérifier à chaque instant, soit chez nous, soit chez les autres. Nous avons en nous un grand nombre de tendances, d'habitudes qui nous permettent de varier quelque peu nos actes, de les adapter à des circonstances nouvelles, précisément en supprimant dans les systèmes psychiques qui composent ces habitudes et ces tendances les éléments qui ne conviendraient pas aux cas particuliers qui se présentent.

Mais si cette plasticité, cette souplesse des tendances, si cette liberté relative des éléments psychiques qui permet l'abstraction et l'isolement de ces éléments est très fréquente chez l'homme, elle n'est pas absolument générale, nous avons vu de nombreux exemples de systèmes psychiques réunis par des éléments qui ne pouvaient se séparer ni de l'un ni de l'autre. La plasticité des systèmes psychiques qui est innée à quelque degré ne se développe que par une longue expérience; certains éléments deviennent inutiles ou gênants en certains cas et, par l'activité systématique de l'esprit, ils tendent à être supprimés, le reste du système en acquiert un certain degré d'abstraction. La conception primitive, nous l'avons vu, est un état vague et vide, moitié abstrait, moitié concret, moitié analytique, moitié synthétique, certains éléments y sont agglomérés qui doivent être séparés ensuite pour permettre le bon fonctionnement de l'esprit, de même certains éléments y sont isolés qui doivent s'associer à d'autres. Il est nécessaire que l'expérience désagrège ces éléments et permette de nouvelles combinaisons. Aussi voyons-nous que c'est en ce qui concerne les objets habituels de notre expérience que nos idées sont, au moins dans le cas des occupations journalières, le plus plastique, et que les éléments peuvent se séparer le plus facilement, à condition, bien entendu, que l'expérience ait agi en ce sens, comme cela arrive fréquemment. Nous voyons tous les jours des personnes qui ont la pratique d'un commerce, d'un métier, et qui ne possèdent d'ailleurs que des facultés

intellectuelles assez bornées, trouver des expédients particuliers que ne trouverait pas, sans la pratique, un homme d'une intelligence générale bien supérieure. Il arrive aussi, évidemment, que la pratique et l'habitude rendent les idées plus raides et moins modifiables, — il est sûr que les philosophes de profession ont des préjugés philosophiques que le vulgaire n'a pas, parce qu'il n'a pas d'idées arrêtées sur la question, — mais c'est en partie parce qu'il s'agit alors des matières où l'intervention constante de l'expérience pour désagréger la conception primitive et nécessiter de nouvelles adaptations ne peut pas se produire et, en tout cas, cette vérité n'infirme certainement pas la vérité précédente.

Nous n'avons pas à énumérer ici les tendances abstraites et générales que l'homme peut acquérir et manifester, il n'y a d'ailleurs qu'à considérer l'évolution d'une science ou d'une industrie quelconque pour voir les abstractions et les généralisations successives qui ont été rendues nécessaires. A vrai dire, quelques-unes de ces abstractions semblent nécessitées par l'organisation générale de l'homme, par la constitution essentielle du système nerveux. Les organes de l'intelligence sont forcément des complexus d'habitudes abstraites, de même que les organes du mouvement. On sait combien l'enfant est maladroit lorsqu'il s'agit d'exécuter des mouvements très restreints, d'un seul doigt, par exemple; on sait combien l'homme est maladroit quand il commence pour la première fois une opération nouvelle. Non seulement les synthèses de mouvements ne peuvent s'effectuer, mais encore chaque mouvement en entraine plusieurs autres qu'il ne devrait pas entraîner. Ce n'est que peu à peu que les éléments se dégagent de leurs associations naturelles pour pouvoir exister à part et entrer dans de nouvelles combinaisons. Il en est de même certainement pour les sens : nous apprenons à isoler les plus petites sensations, à les considérer en elles-mêmes, à en prendre conscience et ce travail d'analyse nécessaire pour l'établissement des synthèses suffisamment systématiques est en somme un travail d'abstraction, chaque élément étant ou pouvant être abstrait des autres. Ainsi, en tant qu'ils sont en train de se perfectionner et de s'adapter à des conditions plus complexes, nos organes des sens, nos organes intellectuels, nos organes moteurs sont des appareils d'abstration, sans cesse agissant, et des groupes de systèmes d'habitudes abstraites.

Un exemple nous montrera comment ce processus d'abstraction arrive à un état de perfection presque complet. Nous avons maintenant un système de lettres qui nous permet de figurer assez aisément tous les mots et il nous semble bien naturel de considérer à

part ces lettres, voyelles ou consonnes. On ne dirait pas en général qu'une lettre est une abstraction. Cependant nous pouvons remarquer que, comme le disent toutes les grammaires, les consonnes n'ont guère d'existence réelle, si on les sépare des voyelles, et d'un autre côté on sait aujourd'hui l'histoire de l'alphabet et il n'est pas douteux qu'une longue période de désintégration ait été nécessaire pour amener l'abstraction au degré où nous la voyons portée aujourd'hui. Nous trouvons d'abord un état primitif semblable à celui que nous avons eu à examiner déjà. Les premiers moyens employés par l'homme pour rappeler ou communiquer ses idées paraissent avoir été fort grossiers. Les marques de boulanger et les nœuds faits à un mouchoir en donnent une idée approximative. L'écriture, même l'écriture figurative, représente déjà un progrès considérable. La représentation figurée des objets permet d'en éveiller l'idée; de plus, certaines représentations matérielles peuvent indiquer par analogie des états de l'esprit [1]. Le symbolisme est inévitable dans ce système d'écriture. M. Lenormant pense, avec raison sans doute, que « la présence du symbole dans l'écriture hiéroglyphique doit remonter à la première origine et être presque contemporaine de l'emploi des signes figuratifs [2] ». L'idéographisme se développe et disparaît ensuite peu à peu devant le phonétisme. Nous avons un premier degré d'abstraction dans le moyen employé pour passer de l'écriture figurative à l'écriture phonétique [3]. On commence par séparer le sens et l'image auditive ou motrice qu'éveillait la figure tracée. On ne rattachait plus le signe écrit à l'idée, mais seulement au son et ce son entrait lui-même en composition avec d'autres sons obtenus de manière analogue pour former des mots. Ce fut la phase du « rébus ». « On avait, dit M. Maspero, à peindre de la même manière des mots semblables de son, mais divers de sens dans la langue parlée. Le même assemblage de sons NOWEK marquait, en égyptien, l'idée concrète de *luth*, et l'idée abstraite de *bonté* : le signe ⸸ rendit par figure l'idée de *luth*, par rébus l'idée de *bonté*. En groupant plusieurs signes on écrivit de longs mots dont la prononciation se composait, en partie, du son de tel signe, en partie de celui de tel autre. Le lapis-lazuli se dit, en égyptien, KHESDEB : on écrit quelquefois ce mot par la figure d'un homme qui tire (KHES)

1. Voir, dans *les Origines de la civilisation* de sir John Lubbock, une planche représentant une pétition faite par des tribus i iennes.
2. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, I, p. 419.
3. On pouvait trouver encore en France, il n'y a pas bien longtemps, une sorte de système d'écriture figurative. Voir l'article de M. A. Landrin, *Écriture figurative et comptabilité en Bretagne*. (*Revue d'Ethnographie*, t. I, p. 369 et suiv.)

la queue d'un cochon (DEB) [1]. » Du rébus on passa, par une nouvelle abstraction, au syllabisme. Par la méthode analytique on fit « d'un signe hiéroglyphique d'idée un signe de son, en lui faisant représenter la première syllabe ou la première lettre du mot qui constituait sa prononciation la plus habituelle comme idéogramme [2] ». Une nouvelle abstraction fait enfin séparer la consonne de la voyelle et donne un « signe spécial à l'expression, indépendante de toute voyelle, de l'articulation en consonne qui demeure muette tant qu'un son vocal ne vient pas y servir de motion [3] ». Un seul système d'écriture idéographique, celui des hiéroglyphes égyptiens, parvient à ce degré d'abstraction, et ce progrès fut dû sans doute au caractère vague des voyelles de la langue égyptienne. Les Phéniciens enfin achevèrent de régulariser l'abstraction par l'alphabet proprement dit [4]. L'écriture a répudié peu à peu toute espèce de représentation figurée, elle s'est progressivement abstraite, chacune de nos lettres est le résultat d'une abstraction longtemps imparfaite et qui est arrivée enfin à un degré élevé. Sur le langage, sur la numération, on pourrait faire des remarques analogues, mais le langage est encore dans un état relativement imparfait, la signification des mots est insuffisamment abstraite, les confusions sont fréquentes, malgré les immenses progrès accomplis par les générations qui nous ont précédés.

Si je ne me trompe, nous avons déjà commencé à aborder le problème des idées abstraites et générales. Les lettres sont des éléments abstraits, comme nous venons de le voir, et ce ne sont certes pas des éléments primitifs, elles sont générales en ce qu'elles peuvent faire partie de plusieurs mots différents, elles sont des éléments abstraits, généraux, analytiques, — comme les couleurs, — si l'on admet que les progrès de l'écriture représentent les progrès de l'esprit humain, ce que l'on paraît pouvoir admettre sans hardiesse pour ce qui nous occupe et ce qui ne serait d'ailleurs nié que par des psychologues qui admettraient l'existence, indépendamment du langage, de représentations abstraites. On est donc autorisé, je crois, à dire, que, quand nous nous représentons un *a*, ou un *t*, nous avons une représentation abstraite. En effet, à examiner ce fait de près, on voit que quand on se représente un *a* ou un *t* on met faiblement en

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 571-572.
2. Lenormant, ouv. cité, I, 431.
3. *Même ouvrage*.
4. Voir pour l'histoire de l'alphabet : Lenormant, ouv. cité, t. I, p. 396-450; — Maspero, ouv. cité, 570-608; — Maury, *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1875; — Lenormant, art. ALPHABETUM, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques* de Daremberg et Saglio.

activité un système de tendances qui primitivement ne se mettait en activité que par association avec d'autres systèmes. Ces systèmes présentement restent inactifs, mais ils peuvent s'éveiller aussi à notre désir et nous pouvons joindre le système qui constitue un *a* à tout autre système représentant une autre lettre, de manière à former ainsi des syllabes et des mots. Nous éveillons donc en nous un élément abstrait et général, quelle que soit, d'ailleurs, la manière — visuelle, auditive, motrice phonétique ou motrice graphique — dont nous nous représentons la lettre, pourvu que, telle que nous nous la représentons, elle puisse entrer dans certaines combinaisons. Nous avons donc ici un cas évident où l'expérience, le raisonnement peut-être, des besoins nouveaux et l'activité systématique de l'esprit qui leur a donné satisfaction ont déterminé la formation de véritables éléments abstraits. Ces éléments abstraits diffèrent des abstractions que nous avons examinées déjà en ce qu'ils subsistent par eux-mêmes. Jusqu'ici, en effet, nous avons vu les éléments s'abstraire d'une combinaison pour entrer dans une autre, ils étaient abstraits par rapport à la combinaison dont ils se dégageaient, mais ils ne sortaient d'une combinaison que pour entrer dans une autre. La poule peut couver des œufs de canard ou même de paon, mais si nous voyons bien la généralisation de l'acte de couver et s'il n'est pas douteux que cette généralisation ne suppose une abstraction, cependant nous n'avons pas vu en activité les produits isolés de l'abstraction, l'idée abstraite et générale de couver ne se présente probablement pas à l'esprit des oiseaux. Elle reste, sans doute, perpétuellement sous une certaine forme, comme trace organique, comme disposition des organes, mais elle n'existe en somme que virtuellement, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas et que seules persistent quelques conditions permanentes essentielles de son existence. Et, sans doute, c'est bien là une de ces habitudes abstraites dont nous avons parlé, qui sont dans notre organisme et dans notre esprit, et qui sans doute, à proprement parler, le constituent, mais nous n'avons pas rencontré encore en activité ces éléments abstraits dont l'existence a été fort contestée et dont nous avons à présent à nous occuper directement.

L'état d'abstraction, d'isolement auquel les tendances ont été portées dans cette fonction du langage apparaîtra bien plus complètement encore si l'on considère les phénomènes morbides, l'analyse faite par la maladie dépasse certainement les prévisions des psychologues. Certains malades peuvent écrire et ne peuvent plus lire (cécité psychique); d'autres peuvent comprendre les mots écrits, mais ne comprennent plus les mots qu'ils entendent (surdité psychique);

d'autres perdent l'usage des mots, non celui des lettres; certains malades ne peuvent se souvenir de certaines lettres ou de certains mots, ou bien encore ils peuvent copier tout en étant incapables de lire. Ces phénomènes ont pu être reproduits expérimentalement par la suggestion hypnotique. Ils nous montrent merveilleusement quelle indépendance peuvent acquérir certains éléments psychiques et certaines tendances, et à quel degré d'abstraction possible sont parvenus les éléments psychiques qui interviennent dans le processus du langage écrit, parlé, ou pensé simplement.

II

Les idées générales étant forcément des idées abstraites, c'est la question du nominalisme, du réalisme et du conceptualisme qui se présente ici.

M. Spencer [1], M. Galton [2], M. Huxley [3], M. W. James [4], M. Binet [5], M. Ribot [6], ont écrit quelques pages importantes sur la question des représentations abstraites, mais les études complètes sur ce sujet sont rares dans la psychologie expérimentale contemporaine. M. Taine a brillamment repris et développé les idées de Berkeley, de Hume [7] et de Condillac [8], il arrive à cette combinaison que, « par delà nos mots généraux, nous n'avons pas d'idées générales ». L'idée est un mot ou une tendance expressive [9]. Il me semble que cette théorie qui paraît avoir été assez généralement acceptée pendant quelque temps ne correspond pas à la réalité, et que l'opinion qui ramène tous les faits de conscience à des sensations et à des copies affaiblies de la sensation est pour le moins incomplète. Déjà d'ailleurs plusieurs psychologues parmi ceux que je viens de citer, ont indiqué et précisé plus ou moins l'existence et la nature des faits de conscience, les uns vagues et mal définis, les autres plus précis, formés de la fusion de plusieurs images, ou propres par leur nature incertaine à entrer dans plusieurs représentations différentes, et qui paraissent

1. Spencer, *Principes de psychologie*. II, chap. sur les sensations.
2. Galton, *Inquiry on human faculty*. *Mental Imagery* et *Composite Pictures*.
3. Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. française de M. Compayré, p. 251.
4. William James, article sur le sentiment de l'effort, traduit dans *la Critique philosophique* (1881, t. II), analysé dans la *Revue philosophique*.
5. Binet, *La psychologie du raisonnement*, p. 107 et suiv.
6. Ribot, *Le mécanisme de l'attention*. *Rev. philosophique*, novembre 1887. Voir la note à la page 505-506.
7. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier et Pillon, p. 39 et suiv.
8. Condillac, *Langue des calculs*, p. 47 et suiv.
9. Taine, *De l'Intelligence*, vol. I. Voir aussi Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*. Doctrines des concepts ou notions générales, p. 358 et suiv., trad. Cazelles.

échappés à la classification ordinaire. J'ai moi-même essayé ailleurs de définir ces états en tant que jouant un rôle dans le langage intérieur [1]. Nous avons ici à reprendre la question à un point de vue plus général, et nous sommes amenés par tout ce qui précède à examiner l'existence dans l'esprit de représentations et d'idées abstraites composées par la suppression de certains éléments de l'expérience sensible et par la systématisation des élements persistants. Remarquons que le problème tel qu'il se pose ici perd une grande partie de son intérêt par cela seul que nous avons dû déjà reconnaître l'existence incontestable de tendances abstraites en chacun de nous. Il s'agit seulement de voir ici si ces tendances abstraites, ou des fragments de ces tendances peuvent agir en nous, en dehors de tout cas particulier auquel elles s'appliqueraient.

Notre reconnaissance des objets extérieurs n'est pas faite seulement des impressions que ces objets produisent sur nous, par l'intermédiaire des organes des sens, mais aussi des réactions que ces objets déterminent. Un cheval n'est pas seulement un complexus de sensations de couleur, de forme, de contact, etc., c'est aussi pour nous un moyen de traction ou de locomotion, ce dernier élément est un des plus importants pour notre connaissance. D'une manière générale nous ne connaissons bien un objet, un être quelconque que quand nous savons comment agir à son égard, nous savons que la viande est non seulement un muscle d'animal, d'une certaine couleur et d'une certaine consistance, mais encore que, cuite d'une certaine manière, elle fournit un excellent aliment. Tous ces objets, tous ces êtres déterminent plus ou moins en nous certaines réactions qui composent une partie importante de l'idée totale que nous en avons. On peut considérer à ce point de vue, un ami, un parent, un animal, une plante, et même les corps célestes, qui sont hors de notre portée, mais qui déterminent en nous des mouvements appropriés et combinés pour les examiner.

En un certain sens, d'ailleurs, cette classe d'impressions actives rentre dans la classe des sensations, cela du moins paraît probable. Si, en effet, comme il semble ressortir de travaux récents, le sentiment de l'effort se ramène à des sensations musculaires, les impressions actives rentrent dans la classe des sensations, et se rattachent particulièrement aux sensations de tact. Mais il n'en était pas moins utile de les distinguer, au point de vue du sujet qui nous occupe.

Un objet est donc pour nous un complexus de sensations réelles ou possibles de diverses sortes, visuelles, auditives, tactiles, olfactives,

1. *Le langage intérieur et la pensée.* (*Revue philosophique,* janvier 1886.)

gustatives, musculaires, la connaissance incomplète de l'objet implique la représentation de ce complexus. Comment s'effectue cette représentation ?

Lorsque je pense à un objet, à un être, à une personne, l'état de conscience qui s'éveille est assez complexe ; si je pense, par exemple, à une personne de connaissance, j'ai une image visuelle assez faible qui me la représente telle que je l'ai vue, cette image visuelle chez moi manque souvent de précision, je ne peux dire la couleur des vêtements, et si je cherche à fixer mon attention sur un détail, l'image de l'ensemble s'évanouit, et généralement le détail n'apparaît pas ; de plus cette image varie et se transforme, des fragments d'attitude, diverses expressions de physionomie se succèdent sans ordre, j'ai aussi une image auditive du timbre de la voix, sans me représenter toutefois une phrase ou même un mot prononcé. En même temps, il naît en moi un état de conscience particulier qui naît de mes rapports particuliers avec la personne que je me représente. Si c'est, par exemple, une personne avec qui il m'est arrivé plusieurs fois de jouer aux échecs, les dispositions voulues pour jouer à ce jeu s'éveilleront faiblement ; si c'est une personne avec qui j'ai parlé plusieurs fois de philosophie, des fragments de conversation me reviendront à l'esprit, ou bien les idées que nous avons agitées ensemble, se représenteront à moi et je réfléchirai plus ou moins sur le sujet qui nous a préoccupés. Enfin, les impressions actives se réveillent comme les impressions de la vue et de l'ouïe et donnent à l'esprit un ton particulier, et cet ensemble peut servir à constituer une idée ; mais des facteurs de cette idée les uns sont bien plus importants que les autres. Examinons-les successivement en les analysant plus à fond.

Les impressions visuelles peuvent aller à ce qu'il semble de l'hallucination à l'extrême opposé qui est le défaut complet ou à peu près de puissance de visualisation. M. Galton a trouvé ce dernier caractère chez les personnes adonnées aux études abstraites ; la faculté de se représenter les images visuelles étant au contraire assez forte relativement chez les enfants et chez les femmes. Brierre de Boismont a cité le fait d'un peintre qui pouvait à volonté se représenter devant lui son modèle comme s'il y était en réalité. Les formes vives de l'image visuelle sont d'ailleurs bien connues, on en trouve une description très bonne dans l'ouvrage de M. Taine, sur l'*Intelligence*. Je voudrais surtout insister ici sur les formes faibles et peu accusées. Ce sont elles que je trouve en moi le plus facilement, en général, du moins, car la faculté de la visualisation me paraît varier selon les circonstances. En ce moment elle est presque atrophiée. Je

prends une boîte en bois clair, en forme de parallélipipède, portant écrit sur le couvercle la mention *Timbres-Poste*, je la mets devant moi, je la regarde un moment et j'essaye ensuite de me la représenter. L'image reste très vague, les mots écrits, en particulier, ne m'apparaissent pas, à peine en concentrant mon attention puis-je faire naître l'image visuelle d'une lettre, mais alors le reste disparaît. Cependant je me rappelle très bien les mots qui sont sur la boîte, je sais qu'ils y sont, mais cette représentation n'est pas visuelle, j'ajoute que dans certains cas elle ne me paraît être ni motrice, ni auditive, je tâcherai plus tard de mieux préciser sa nature. De même, je puis penser à tel ou tel salon où je me suis trouvé, mais ma représentation visuelle est vague, confuse, je saisis un détail et je *sens* vaguement le reste [1]. Nous reviendrons plus tard sur cette impression d'un ordre particulier qui est, je crois, une idée, mais nous devons nous occuper pour le moment des images visuelles.

De nombreux faits prouvent au reste que les images visuelles n'ont pas toujours une grande précision. M. Francis Galton [2] cite des extraits de cent réponses à lui adressées par cent personnes, « dont la moitié au moins sont distinguées dans la science ou dans un autre champ du travail intellectuel ». Je cite ici quelques-unes de celles où l'on trouve la preuve que les images visuelles peuvent atteindre un remarquable degré de vague; il ne serait peut-être pas besoin d'insister beaucoup sur ce point s'il ne devait servir à montrer que les partisans de la non-existence des idées abstraites ont fait fausse route.

« 90. — Ternes, non comparables en éclat à la réalité..., très incomplètes.

« 91. — Ternes, pauvrement définies; les dessiner serait impossible; j'éprouve de la difficulté à voir deux images à la fois.

« 92. — En général très faibles. Je ne puis parler de leur éclat, mais seulement de leur faiblesse. Mal définies et très incomplètes.

« 93. — Faibles, imparfaites.

« 94. — Je suis très rarement capable de me rappeler un objet quelconque d'une manière quelque peu distincte. Par occasion (*very occasionally*) un objet ou une image reviendra de lui-même (*will recall itself*), mais, même alors, c'est plutôt une sorte d'image généra-

1. La faculté de visualisation varie, au reste, beaucoup chez moi selon les époques, selon mes occupations, selon l'état de l'organisme, selon que je suis à la campagne ou à la ville; elle a varié aussi avec l'âge autant que je puis me rappeler mes souvenirs d'enfance. Il me reste des premières années de ma vie quelques images visuelles plus vives que celles que je forme d'ordinaire à présent. Je n'insiste pas ici sur ce sujet, qui demanderait à être traité à part.

2. Galton, *Inquiry on human faculty*. *Mental imagery*, p. 91-92.

lisée qu'une image individuelle (*it is more like a generalised than an individual image*).

. . . .

« 97. — Pas d'objets particuliers, seulement une idée générale d'espèce très indéterminée (*no individual objects, only a general idea of a very uncertain kind*).

« 98. — Non. Mes souvenirs n'ont pas la nature d'une vision spontanée, quoique je me rappelle bien où se trouve un mot dans une page, et quel est l'aspect du mobilier dans une pièce. Les idées ne sont pas des peintures mentales, mais plutôt des symboles des faits.

« 99. — Extrêmement faibles. Les impressions sont à tous égards si faibles, vagues et passagères, que je doute qu'elles puissent être raisonnablement appelées des images...

« 100. — Ma faculté (de visualisation) est nulle (*my powers are zero*)... Je me rappelle la table du déjeuner, mais je ne la vois pas. »

Je retrouve dans ces réponses les caractères que j'avais pu constater déjà par mon expérience propre, le vague, le peu d'étendue et le peu de durée de l'image visuelle. Une observation de M. Taine nous montre également comment les images visuelles peuvent être réellement abstraites à de certains égards, comment la couleur peut, par exemple, exister sans la forme. M. Taine nous dit avoir à un degré ordinaire la mémoire des formes, à un degré un peu plus élevé celle des couleurs. « Je revois sans difficulté, ajoute-t-il, à plusieurs années de distance cinq ou six fragments d'un objet, mais non son contour précis et complet; je puis retrouver un peu mieux la blancheur d'un sentier de sable dans la forêt de Fontainebleau, les cent petites taches et raies noires dont les brindilles de bois le parsèment, son déroulement tortueux, la rousseur vaguement rosée des bruyères qui le bordent, l'air misérable d'un bouleau rabougri qui s'accroche au flanc d'un roc : mais je ne puis tracer intérieurement l'ondulation du chemin, ni les saillies de la roche; si j'aperçois en moi-même l'enflure d'un muscle végétal, ma demi-vision s'arrête là; au-dessus, au-dessous, à côté, tout est vague; car même dans les résurrections involontaires qui sont les plus vives, je ne suis qu'à demi lucide; le fragment le plus visible et le plus coloré surgit en moi, sans éblouissement ni explosion; comparé à la sensation, c'est un chuchotement où plusieurs paroles manquent à côté d'une voix articulée et vibrante [1]. »

Les éléments de la perception, la couleur et la forme se dissocient.

1. Taine, *De l'Intelligence*, I, 79.

Nous venons de voir des images colorées sans forme précise, voici maintenant des images de forme sans couleur : une personne qui a le type visuel en ce qui concerne la parole intérieure, me dit qu'elle se représente bien les gens qu'elle connaît, je lui demande si elle se représente bien la couleur des yeux, par exemple, de la personne à qui elle pense, elle me répond que non, que généralement elle voit les formes, non les couleurs, bien qu'elle se représente aussi les couleurs en certains cas. Dans les hallucinations, on retrouve ces images abstraites; voici à cet égard un fait cité par Griesinger : « J'ai vu, dit-il, un fait intéressant de transformation de cette espèce de demi-hallucination interne, obscure et pâle des sens, qui accompagne la pensée à l'état ordinaire, en hallucinations véritables avec vision objective distincte : c'était un malade qui avait des visions extraordinairement nombreuses, dans lesquelles il se complaisait beaucoup; il en parlait souvent, disant que tantôt il voyait simplement des contours sans couleur, tantôt c'étaient des ombres foncées, tantôt enfin des images vives, colorées, ayant tout à fait l'aspect d'objets extérieurs réels [1]. »

On peut tirer de ces faits deux conclusions : la première, c'est que la représentation visuelle ne constitue pas essentiellement l'idée, plusieurs des correspondants de M. Galton distinguent soigneusement les deux choses, — nous verrons qu'il en est de même pour les autres représentations sensibles.

La seconde conclusion, c'est que ces faits font tomber la principale objection élevée contre l'existence des idées abstraites. Berkeley qui, comme l'a fait remarquer M. Ribot, paraît se représenter l'idée générale sous la forme d'une image visuelle et qui doit avoir été doué d'un remarquable pouvoir de visualisation, à moins que ses arguments ne soient des considérations purement logiques, dit qu'une représentation ne peut être que particulière. « Je ne sais, dit Berkeley, si d'autres personnes ont cette admirable faculté d'abstraire leurs idées : pour moi, je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les combiner et de les séparer de diverses manières. Je peux imaginer un homme à deux têtes, et la partie supérieure de son corps jointe au corps d'un cheval. Je peux considérer la main, l'œil, le nez, l'un après l'autre abstraits ou séparés du reste du corps. Mais quelle que soit la main ou quel que soit l'œil que j'imagine, il faut qu'ils aient une forme, une couleur particulière. De même, mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc, ou noir, ou basané,

1. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, p. 105.

droit ou contrefait, grand ou petit, ou de taille moyenne [1]. » La représentation visuelle ne constitue pas l'idée, elle ne lui est pas indispensable, par conséquent il peut se faire que, par d'autres moyens, l'esprit puisse se faire des idées abstraites des choses. Mais le raisonnement de Berkeley n'a pas même une grande valeur en ce qui concerne la représentation visuelle elle-même; on a pu voir par les exemples donnés plus haut que tout le monde n'a pas la constitution mentale de Berkeley et que plusieurs personnes peuvent se faire des représentations visuelles abstraites. Je rappelle que M. Taine voit mentalement la couleur sans forme précise. On peut d'ailleurs, en suivant logiquement le raisonnement de Berkeley, arriver à des conclusions qui en montrent bien la faiblesse. — Si, en effet, d'après lui, l'image d'un homme doit être forcément l'image d'un homme « blanc ou noir, ou basané, droit ou contrefait, grand ou petit, ou de taille moyenne », si en un mot tout doit être déterminé dans l'image, on peut soutenir que toute image d'homme doit avoir une chevelure plus ou moins fournie, et même composée d'un certain nombre de cheveux et, en effet, si le nombre de cheveux n'y est pas exactement déterminé, on n'a plus qu'une image abstraite qui peut être aussi bien celle d'un autre homme, en tant que la différence entre les deux ne porterait que sur le nombre des cheveux, mais de même le dessin des petites veines de l'œil doit être exactement déterminé, sans quoi on n'a plus qu'un œil abstrait et général, et de même pour les plus petites rides du visage, de même pour les pores de la peau, de même pour tous les détails sans lesquels évidemment l'image perd quelque chose de son individualité et n'est plus qu'une image abstraite et générale en ce qu'elle peut représenter un certain nombre d'individus qui pourtant seraient différents. Et je pense que la conclusion à tirer c'est que toutes les images et toutes les représentations si vives et si nettes qu'elles soient sont à quelque degré abstraites. On peut même en dire autant de nos perceptions et elles aussi présentent les caractères de l'état primitif que nous avons examiné au commencement de cette étude, surtout quand elles se rapportent à des objets que nous ne connaissons pas suffisamment.

Les voyageurs qui arrivent dans un pays habité par une race différente de la leur, trouvent que tous les habitants se ressemblent et ont de la peine à les distinguer; dans un troupeau tous les moutons nous paraissent se ressembler; dans un cent d'épingles nous ne trouvons pas, à moins de les examiner bien en détail, des diffé-

1. J'emprunte cette citation à l'ouvrage de Mill sur Halmilton, chap. cité, trad. franç. de M. Cazelles.

rences telles que nous puissions en général les faire réapparaître dans une image. Il est bien certain cependant que tous les êtres ou les objets dont je viens de parler sont, en réalité et pris en soi, individuellement distincts, et qu'ils présentent certaines différences. Les voyageurs le constatent chez les indigènes s'ils restent quelque temps dans le pays. Le berger pourra reconnaître tous les moutons de son troupeau, et certainement en examinant les épingles à la longue on pourrait les distinguer et en faire des représentations distinctes. Mais il faut pour cela un travail, — nous pouvons donc avoir naturellement des représentations qui peuvent représenter indifféremment tel ou tel autre objet, — c'est la seule explication à donner des faits bien connus que j'ai rappelés, — et en cela les représentations sont générales; de plus elles sont évidemment formées par la sélection de ce qu'il y a de commun à tous les objets représentés et par l'abandon du reste, et ce sont certainement des représentations abstraites. Remarquons qu'elles ont très probablement quelque chose de vague et de non spécifique, — je dis probablement et non cerainement parce que l'on pourrait à la rigueur soutenir que dans certains cas l'image est précise quoique tous les détails n'en puissent être reconnus par l'esprit; — de même que souvent nous voyons des objets sans nous en rendre compte, il peut bien arriver que nous nous en représentions aussi sans avoir une connaissance complète de cette représentation. Mais ceci ne saurait certainement ni être pris comme l'expression de ce qui se passe toujours ni avoir à notre point de vue une importance capitale.

La possibilité des images et des perceptions visuelles vagues, générales et abstraites, est donc prouvée. Jusqu'à quel degré cette abstraction, cette qualité d'être abstrait et général peut-elle aller, il n'est pas aisé de le déterminer. En effet, une image visuelle ne peut devenir indéfiniment plus abstraite, elle doit finir par ne plus être une image visuelle. On se représente bien des images visuelles à forme vague et à couleur mal définie, cependant si la forme peut à la rigueur disparaître, ce qui est même difficile à admettre absolument, il faut bien qu'il reste encore quelque couleur et quelque luminosité, autrement je ne sais pas trop pourquoi nous appellerions l'image en question, une image visuelle.

Il faut remarquer d'autre part que les représentations visuelles ont une certaine tendance à paraître plus concrètes qu'elles ne le sont en réalité. Fontenelle cherchait un jour à comprendre et croyait avoir déjà compris en partie un amphigouri qui n'avait réellement aucun sens, mais qui était adroitement construit. Un fait analogue se produit quelquefois à propos des images visuelles. Ainsi lorsque je

pense à un paysage, il peut me paraître, si je n'y porte pas une grande attention, que je me le représente visuellement tel qu'il est en réalité, tel que la perception me le montre alors que mes images visuelles sont presque toujours assez vagues et incomplètes. Cette illusion naît probablement de ce que, en même temps que ces formes visuelles, il se produit en moi un état mental très net composé de signes, de sentiments, d'idées, associé à la vue ou à la représentation du paysage. Se représenter une chose c'est éveiller en soi tout un système de tendances correspondant à cette chose. Si ce réveil de tendances s'accompagne d'un réveil faible de certaines images visuelles, nous serons, par un raisonnement inconscient, porté à croire ce réveil d'images plus complet qu'il ne l'est à cause du lien établi par l'esprit entre les sensations correspondant à ces images et les tendances éveillées. Les tendances éveillées nous paraissent un effet des sensations ou de leur réapparition sous forme d'images et, constatant le réveil des tendances, nous passons sans nous en rendre compte de l'effet à la cause et nous concluons de ce réveil au réveil des sensations. Les images doivent paraître naturellement plus vives, plus nettes qu'elles ne le sont en réalité. Nous avons d'autres occasions de nous en apercevoir. Il est bien entendu que je parle seulement ici des cas où, comme cela arrive souvent pour moi, l'image est réellement faible et vague. Une personne avec qui je causais me dit qu'elle se représentait très bien, qu'elle voyait par la pensée une figure de connaissance. Pour éclaircir un doute qui m'était venu, je lui demandai si elle voyait clairement si cette figure avait une barbe, et la réponse fut que cela n'était pas vu clairement. J'en conclus que la visualisation n'était ni aussi nette ni aussi forte qu'il le semblait et qu'il y avait dans la conception autre chose que des images visuelles et probablement cette impression particulière, mêlée de sentiments et de représentations, qui, comme nous le verrons, paraît être le côté psychique de nos concepts.

Si l'image visuelle ne peut se confondre avec l'idée, si l'idée peut exister sans image visuelle, comme nous venons de le voir, à plus forte raison pourra-t-elle exister sans image auditive et sans image olfactive ou gustative; ces images sont relativement plus rares à ce qu'il semble que l'image visuelle; d'ailleurs l'examen direct nous montre qu'il en est réellement ainsi et nous montre aussi l'existence de véritables images abstraites, et d'une série d'intermédiaires entre la représentation concrète et l'idée. Comme l'existence de ces images paraît être mise en doute [1] et que d'ailleurs leur examen est indis-

1. Voir la lettre de M. Jorisenne, *Revue philosophique*, 1886.

pensable à l'étude de l'abstraction et de ses formes élevées, nous nous arrêterons surtout sur ces images vagues.

J'ai dit tout à l'heure que, lorsque je me représentais une personne, il m'arrivait souvent d'avoir en même temps que des images visuelles, certaines images auditives, des représentations de sa voix; en ce cas, souvent je perçois une image auditive assez vague, un timbre sans paroles prononcées, comme dans d'autres cas j'entends des paroles sans timbre. Ici encore nous aurions beau jeu à recommencer la critique du raisonnement de Berkeley. Rappelons-nous seulement que l'image représentant une voix et un timbre de voix sans paroles prononcées est exactement l'analogue de la sensation que nous donne la conversation de personnes placées trop loin de nous pour que nous entendions ce qu'elles disent, et que cette abstraction que l'on a refusé de reconnaître dans l'image et dans l'idée existe déjà dans la perception.

Voilà évidemment des images abstraites; en effet, elles sont bien abstraites de la réalité concrète par une décomposition des éléments de cette réalité; elles sont en même temps générales, en ce sens qu'elles représentent une qualité commune à plusieurs phénomènes : la représentation du timbre de voix d'une personne, par exemple, est générale en ce qu'elle indique le timbre qui accompagne ou qui peut accompagner un grand nombre de paroles.

Ces images abstraites ont été indiquées par plusieurs observateurs. Elles se rapprochent à certains égards de ce que M. Baillarger appelait des hallucinations psychiques. On voit en certains cas comment l'image abstraite se renforce, s'adjoint d'autres éléments psychiques et finit par devenir concrète, et sa nature finale nous aide à bien comprendre sa première forme. « Au début de ma maladie, dit une malade, c'est comme si on m'avait communiqué une pensée. On me répétait sans cesse : « Tu es une... » Je répondais : « Vous en avez menti ! » Tout cela se faisait sans bruit, c'était tout intérieur. Il en a été de même environ pendant trois mois; mais cela se change : les voix que j'entends maintenant font du bruit, elles viennent de loin et m'arrivent comme si l'on me parlait avec un porte-voix [1]. » « Quelques hallucinés, dit encore M. Baillarger, entendent des voix fortes ou graves, plus souvent les voix ont quelque chose de mystérieux, elles ressemblent à des chuchotements, à des murmures [2]. »

L'interprétation ne paraît pas douteuse, il me semble que c'est

1. Baillarger, *Des hallucinations*, p. 388.
2. Baillarger, ouv. cité, p 293-294.

dans le même sens qu'il faut comprendre ce passage de Griesinger. « Le fait rapporté par M. Sandras (*Ann. m. psychologiques*, 1855, p. 542) est très remarquable. Il parle d'hallucinations qu'il a eues lui-même dans une maladie, pendant laquelle il prenait ses propres pensées et ses désirs pour des voix; ces voix lui répondaient à ses questions mentales, comme une troisième personne, mais toujours dans le sens de ses désirs. Des malades intelligents nous disent souvent aussi qu'au début, c'est seulement quelque chose d'idéal, comme un esprit qui parle en eux, mais que ce n'est que plus tard qu'ils entendent réellement parler. » Griesinger admet parfaitement d'ailleurs l'existence de ces images vagues, abstraites. « Nous voyons, dit-il, d'après la description exacte que les aliénés nous font de leurs hallucinations, qu'elles peuvent aller depuis l'apparence la plus pâle et la plus confuse jusqu'à la vivacité sensuelle la plus grande [1]. » On pourrait soutenir que ces images auditives vagues ne sont pas en réalité des images auditives, et que la parole intérieure et ces hallucinations sans timbre sont composées d'images motrices. Il me semble que l'autre interprétation est seule probable si l'on considère que, dans l'état pathologique, les malades parlent de voix ou de pensées qu'ils *entendent* et que, à l'état normal, cette interprétation est en conformité avec ce témoignage de M. Victor Egger, pour qui la parole intérieure consiste essentiellement en des images auditives et qui parle ainsi de la parole calme : « Celle-ci est à la précédente ce que la parole intérieure vive est elle-même à la parole extérieure; elle est l'écho d'un écho. Les caractères de la parole subsistent encore en elle, mais effacés, elle paraît moins une parole ou quelque chose de la parole qu'un élément ou une détermination de la pensée [2]. » J'ajouterai qu'elle est également en conformité avec mon expérience personnelle.

Une autre preuve de l'existence des images abstraites, c'est qu'elles concourent à la formation de nos représentations des choses que nous ne connaissons pas directement. Voici à ce sujet une note que j'ai prise il y a quelques mois : « Je dois entendre ce soir un artiste que je n'ai jamais entendu et dont on m'a fort vanté la voix. Je peux bien m'imaginer jusqu'à un certain point cette voix, et si j'essaye de me former cette représentation, voici ce que j'éprouve : j'ai des représentations visuelles faibles des scènes de la pièce que je verrai jouer ou de scènes analogues, de plus j'ai des images auditives assez faibles d'une voix puissante, enfin j'ai une disposition à

1. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, p. 104-105.
2. V. Egger, *la Parole intérieure*, p. 187-188.

faire les mouvements voulus pour chanter avec largeur et force si ma voix s'y prêtait. Remarquons ces images auditives *faibles* d'une voix *très forte*; il y a ici un certain artifice de l'esprit, — 'comment cette voix qui est naturellement très faible, puisqu'elle est beaucoup plus faible en tant qu'image que la moindre des sensations que me donnerait une voix réelle, peut-elle paraître puissante? D'abord je ne la compare qu'à d'autres voix imaginaires, et il y a, par conséquent, dans le fait de l'image faible d'une voix forte un acte intellectuel très marqué. De plus, je sais, parce que je le veux, que c'est une voix forte et vibrante, et j'éprouve en même temps à l'état faible les états psychologiques affectifs, organiques, intellectuels ou vagues que fait éprouver la sensation d'une voix forte. Il y aurait quelque illusion à me figurer que j'ai réellement une image auditive d'une voix forte, j'ai une image auditive très faible, mais je sais, grâce aux impressions concomitantes, que cette image très faible représente une voix forte quoiqu'elle ne lui ressemble guère. Il en est un peu de ces images comme des décors primitifs représentés par un écriteau portant, par exemple, ces mots : Ceci est une forêt; car grâce à l'organisation psychique, l'effet produit pouvait être à peu près le même que si la forêt avait été là, sans que d'ailleurs il se produisît une image visuelle de la forêt. La voix imaginée tient, dans une certaine mesure, son caractère, de ce fait que toutes les images paraissent faibles, mais cela est tout à fait secondaire. L'intelligence et la volonté ou l'orientation spontanée de l'esprit ont certainement beaucoup plus de part dans le phénomène que la représentation proprement dite. »

Les représentations tactiles sont chez moi assez nettes et assez fidèles. Je me représente assez bien les sensations que fait éprouver le contact de divers corps. Si j'imagine que je saisis un objet, j'imagine bien la sensation tactile qui en résulte, je me représente bien aussi la sensation de pression qui se produirait si je plaçais un poids sur le dos de ma main, toutefois, ces images concrètes que je puis former sont fugitives et ne s'enchaînent pas; elles ne me paraissent pas différer essentiellement des images visuelles et auditives au point de vue auquel nous avons à nous placer ici. Je puis essayer, par exemple, de me représenter que je monte mon escalier la nuit sans lumière. Je me représente déjà par des images tactiles plus ou moins fortes les sensations de la main qui tient la rampe, des pieds qui appuient sur les marches, j'imagine aussi assez nettement par des rappels de sensations les mouvements des bras et des jambes, l'incertitude relative de la démarche, etc. Je note en passant que je ne puis bannir complètement les images visuelles, et qu'elles

reviennent facilement s'associer aux autres impressions ; je me représente assez aisément l'obscurité, mais cette représentation ne se maintient pas. La différence entre les images concrètes et les images abstraites du tact, ne s'établit pas chez moi avec une netteté aussi grande qu'entre les images concrètes ou abstraites de la vue ou de l'ouïe. Mais si les images tactiles ne présentent pas la série de gradation que peuvent offrir les images visuelles et auditives, elles ne m'en paraissent pas moins propres à l'étude des phénomènes que nous examinons ici. En effet, ces images sont d'une manière générale beaucoup moins différenciées que les images de la vue ou de l'ouïe; il en résulte *à priori* qu'elles doivent à de certains égards offrir plus facilement un caractère abstrait et général. A en juger par ce que je puis constater chez moi, l'expérience confirme entièrement cette déduction. Mes images tactiles ont facilement une forme abstraite et générale; si j'imagine le poli du marbre cette image est abstraite et générale, ce n'est pas le poli d'un morceau de marbre en particulier; de même, si j'imagine la sensation d'un papier glacé, cette image peut s'appliquer à bien des représentation concrètes différentes. Les images tactiles peuvent être précisées par l'association avec des images d'autre sens, mais, par elles-mêmes, elles ne sont pas toujours particulières, bien que, évidemment, elles puissent l'être. C'est que les perceptions de tact elles-mêmes ne sont pas différenciées comme les perceptions visuelles et sonores, elles sont, semble-t-il, moins concrètes et plus générales par elles-mêmes.

Sur les représentations musculaires, olfactives et gustatives il n'y a pas non plus beaucoup à dire. Les images olfactives et gustatives peuvent se rapprocher plus ou moins de la sensation, elles peuvent être plus ou moins abstraites. Il me semble que les images gustatives ont facilement aussi quelque chose d'abstrait et de général. Mais ces images paraissent se rapprocher des représentations primitives, elles sont abstraites et générales parce qu'elles ne peuvent pas être précises. Elles sont bien parfois abstraites de nombreuses expériences, mais c'est parce que ces expériences ont été semblables, ou nous ont paru complètement semblables au point de vue de l'odorat ou du goût, que leur souvenir est une image abstraite et générale: elle est abstraite par le seul fait qu'elle est séparée des autres images visuelles ou tactiles qui ont accompagné chaque fois les sensations olfactives ou gustatives. J'ai bien ainsi une représentation générale du doux ou du salé.

Ainsi l'examen des différentes sortes d'images nous amène à conclure qu'il existe réellement des images abstraites. Ces images

abstraites sont également générales en ce qu'elles peuvent représenter un certain nombre de sensations et d'images concrètes. Elles paraissent contenir seulement certains éléments qui se retrouvent dans toutes ces sensations. Et nous arrivons à des états de plus en plus abstraits qui peuvent nous permettre de ramener à des lois générales tous ces phénomènes vagues et mal connus encore.

Avoir l'idée d'un homme ou d'un encrier, nous l'avons dit, ce n'est pas précisément avoir l'image d'un encrier ou d'un homme. Il est facile de s'en rendre compte. Supposons qu'un individu voie une locomotive sans savoir ce que c'est, comment elle fonctionne et à quoi elle sert; supposons avec cela qu'il ait une imagination visuelle très forte et très vive, qu'il puisse se représenter la machine comme s'il la voyait, ou au contraire que son image soit très faible, il n'aura ni dans un cas ni dans l'autre une idée de la locomotive : supposons, au contraire, un mécanicien, sans aucune image visuelle, même sans aucune représentation sensible apparente, il pourra avoir une idée de la locomotive. C'est ce qui reste à établir en recherchant quelle est la nature de cette idée, et quel rôle jouent dans sa formation les diverses images.

(*La fin prochainement.*)

F. PAULHAN.

REMARQUES

SUR LE

MÉCANISME DE L'ATTENTION

La théorie que M. Ribot a donnée de l'attention peut se résumer en quelques thèses très nettes :

1° L'attention est un état intellectuel qui s'accompagne toujours d'une adaptation spontanée ou artificielle des mouvements.

2° Le mécanisme de l'attention est un mécanisme moteur; elle agit toujours sur des muscles et par des muscles.

3° Elle a toujours pour cause des états affectifs.

4° Il y a deux espèces d'attention: l'attention spontanée et l'attention artificielle ou volontaire.

5° Le mécanisme de l'attention spontanée est essentiellement un mécanisme moteur actif, le mécanisme de l'attention volontaire un mécanisme d'arrêt [1].

Je vais essayer de montrer qu'il n'y a pas lieu de distinguer deux espèces d'attention, que le mécanisme de l'attention n'est pas essentiellement un mécanisme moteur, que l'adaptation des mouvements fait souvent défaut, que les états affectifs ne jouent dans la production de l'attention qu'un rôle subordonné et enfin qu'elle est toujours le résultat d'une action d'arrêt.

Pour rendre plus claires les remarques qui vont suivre, il convient, me semble-t-il, d'indiquer tout d'abord l'interprétation qu'il faut donner d'après moi des phénomènes d'attention.

L'attention est un état de conscience qui résulte de la prédominance temporaire d'une représentation sur les représentations qui coexistent avec elle à un instant donné. Les représentations (sensations, images ou idées) agissent les unes sur les autres en raison de leur intensité et de leur intensité seule : c'est là au reste une loi générale qui s'applique aux tendances motrices comme aux repré-

1. Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*, in-12, 180 pages, Félix Alcan, 1889.

sentations. Il ne s'agit bien entendu que de l'intensité relative des états de conscience, de leur intensité par rapport les uns aux autres : il ne saurait être question d'intensité absolue; nous n'avons pas en matière psychologique d'unité de mesure; la considération de l'intensité absolue n'aurait pas au reste d'intérêt pour le sujet qui nous occupe.

M. Taine a très exactement analysé le mécanisme par lequel l'image qui tend sans cesse à s'objectiver, à se transformer en hallucination, est perpétuellement réduite. Si l'image reste une image, si elle ne redevient pas à tout instant la sensation qu'elle a été, c'est qu'elle est en perpétuel conflit avec d'autres sensations du même ordre qu'elle et plus intenses. L'image est-elle plus intense que les sensations antagoniques, c'est elle qui est objectivée, qui devient à vrai dire la sensation : les sensations disparaissent ou bien elles sont subordonnées à l'image hallucinatoire, elles se fondent avec elle ou se transforment en images internes. C'est cette loi qu'il convient de généraliser : lorsque deux représentations coexistent dans la conscience, normalement elles agissent l'une sur l'autre; elles ne peuvent en raison des connexions anatomiques qui existent entre les centres corticaux, rester indépendantes l'une de l'autre. Nous n'avons pas conscience de chacune d'elles, telles qu'elles existent en elles-mêmes, mais telles qu'elles sont en fait, c'est-à-dire modifiées réciproquement par leur liaison. Si la différence d'intensité entre deux représentations est faible, elles restent toutes deux clairement conscientes, mais si, dans un groupe de représentations, l'une d'entre elles est beaucoup plus intense que toutes les autres, c'est elle seule ou presque seule qui est distinctement connue. Il peut fort bien arriver que cette représentation dominante soit en elle-même d'une très médiocre intensité : ce qui importe, c'est que les représentations auxquelles elle est unie soient beaucoup moins fortes qu'elle ne l'est elle-même. La résultante de deux forces d'intensité inégale sera toujours dans le sens de la plus grande, quelle que soit du reste la grandeur absolue de ces deux forces.

Ce sont ces lois générales qu'il faut appliquer au problème de l'attention. Pour qu'il y ait attention, il faut qu'à un instant donné l'une de nos représentations ait une intensité plus grande que toutes les autres : elle seule, alors, elle apparaîtra en pleine lumière. Plus cette représentation sera simple, plus grande pourra être sa différence d'intensité avec les autres images et les autres idées, plus entière l'attention par conséquent. Si au contraire la représentation dominante est une idée abstraite complexe, il est presque impossible que tous les éléments qui la constituent aient à un instant donné

une grandeur égale; le contraste entre cette représentation et l'ensemble des images et des idées sera donc moins frappant et par suite l'attention moins parfaite. En revanche, plus l'idée qui crée en nous l'attention sera complexe, plus l'attention pourra se soutenir longtemps, à supposer toutefois que cette idée ait une intensité suffisante. La conscience en effet ne vit que de changement; si donc une image persiste longtemps, elle cesse d'être clairement consciente, son intensité diminue, l'action qu'elle exerçait sur les autres représentations devient moins énergique, et l'attention faiblit. Si, au contraire, on a affaire à une idée assez compliquée pour qu'elle puisse apparaître sans cesse sous des aspects quelque peu différents les uns des autres, elle peut garder beaucoup plus longtemps toute sa force et par suite maintenir plus aisément l'esprit attentif. S'il existe, ce qui est assez fréquent, dans un même esprit deux ou plusieurs représentations d'intensité sensiblement égale, l'attention sera partagée. Deux cas peuvent se présenter : ou bien, et c'est le cas normal, l'esprit ira sans cesse de l'une de ces idées à l'autre sans pouvoir se fixer un instant, ou bien il se constituera deux ou plusieurs systèmes de représentations, relativement indépendants les uns des autres, entre lesquels l'esprit se divisera. Il nous arrive fréquemment à tous, lorsque nous sommes occupés à quelque travail, de songer à ce que nous avons fait la veille; un air que nous avons entendu nous revient aux oreilles, un paysage familier passe devant nos yeux, ou bien c'est quelque sottise, un fait divers ou un mot de journaliste, qui est entré dans notre mémoire et que nous n'en pouvons plus faire sortir; en dépit de nous-même, il nous faut penser à cette phrase banale qui nous importe fort peu, et malgré notre désir d'être tout entier à la page que nous écrivons, nous ne pouvons lui donner qu'une partie de nous-même, notre esprit inquiet, troublé, tiraillé de-ci et de-là, ne réussit pas à s'appliquer sérieusement à ce qu'il fait. Mais il arrive aussi que les deux groupes de représentations agissent d'une façon si indépendante que, pour quelque temps, nous avons pour ainsi dire deux moi, deux moi fermés l'un à l'autre et qui se connaissent à peine; la dissociation est fréquente entre le moi représentatif et le moi moteur, mais parfois aussi elle existe entre deux parties du moi représentatif. On suit machinalement une conversation, on répond comme il convient et cependant on sait à peine ce que l'on a répondu, notre esprit est bien loin de là qui rêve à sa guise. Que de fois il m'est arrivé en lisant à haute voix de me raconter à moi-même une histoire qu'un mot que j'avais vu avait éveillée dans ma mémoire, et qui ne ressemblait guère au récit que j'avais sous les yeux! Les deux moi imaginaient et pensaient chacun

pour soi; chacun d'eux était attentif. L'attention est un état qui ne saurait se maintenir très longtemps : la représentation dominante devient de plus en plus faible, de moins en moins consciente en raison même de sa durée; elle ne peut plus maintenir ensemble les représentations qu'elle avait groupées autour d'elles; images et idées se dispersent, s'évoquant et se chassant les unes les autres au gré des associations qui les unissent, jusqu'au moment où apparaît une représentation plus intense que celles qui l'accompagnent; elle arrête pour un instant ce défilé ininterrompu de sensations, d'idées et d'images, elle les groupe autour d'elles, et l'attention reparaît. Nous pouvons être fort longtemps attentifs, mais il nous est impossible d'être longtemps attentifs à la même chose. La vie intérieure des hommes qui travaillent et qui pensent est une attention qui se soutient pendant de longues années, mais c'est une attention dont l'objet change sans cesse : l'attention concentrée, soutenue, la prédominance durable d'une idée, c'est bientôt l'extase, l'unité, c'est-à-dire le néant de la pensée, l'entière inconscience.

A beaucoup d'esprits l'attention est difficile; elle est impossible à quelques-uns. Il faut, pour que l'attention soit aisée, que les représentations ne se succèdent pas trop rapidement les unes aux autres; il faut aussi que la différence d'intensité entre les diverses représentations soit considérable. S'il existe en effet dans un même esprit des représentations d'intensité à peu près égale, elles lutteront les unes contre les autres et l'équilibre qui s'établira ne sera jamais stable : de là un sentiment pénible de gêne et d'effort. Si les idées ou les images s'évoquent et s'appellent les unes les autres, sans qu'aucune d'elles puisse durer, l'attention n'apparaîtra jamais, puisque la représentation forte qui aurait pu grouper autour d'elle tous les éléments de l'esprit aura à peine été amenée à la pleine lumière de la conscience qu'elle sera réduite et rejetée dans l'ombre par l'image ou l'idée qu'elle aura éveillée à son tour. Les esprits lents sont d'ordinaire les plus attentifs, les plus capables d'application; les mêmes états de conscience persistent longtemps dans ces esprits-là, les associations sont très fortes, mais peu nombreuses, les idées sont si étroitement reliées les unes aux autres et dans un cadre si fixe que la pensée ne peut avancer que pas à pas : il faut qu'une sensation soit très intense pour qu'elle puisse briser cette chaîne d'images et d'idées. Cette stabilité des états de conscience, cette pauvreté relative de l'imagination et de la mémoire, cette intelligence à demi fermée aux impressions extérieures qui ne sont pas liées aux conceptions qui l'occupent, ce sont là les conditions les plus favorables pour l'attention. Si, au contraire, un homme est à la merci

de toutes les impressions, si les bruits, les odeurs, les sensations viscérales retentissent avec intensité dans tout son organisme cérébral, aucune représentation ne pourra rester longtemps prédominante dans son esprit; l'agrégat de ses images et de ses idées se défera et se refera sans cesse, sa conscience très forte restera confuse, et l'attention s'accompagnera pour lui d'un sentiment de fatigue extrême; elle sera au reste toujours incomplète, hésitante, partagée. Lorsqu'un esprit est très fertile en images, lorsqu'elles jaillissent à tout instant jamais épuisées, lorsque les associations, très lâches et très flottantes, sont très nombreuses et très aisées, lorsqu'elles se font en tous sens, que les images et les idées éveillent sans cesse d'autres idées et d'autres images dans toutes les directions, alors aussi l'attention est difficile, mais le sentiment d'effort et de fatigue dont nous parlions tout à l'heure, on ne l'éprouvera pas, c'est que la lutte d'une idée contre les sensations du dehors ne se produira pas, elle n'a pas le temps de se produire : chaque image chasse devant elle l'image qui occupait l'esprit l'instant d'avant; aucun état de conscience ne peut devenir prédominant, ceux qu'il évoque le poussent devant eux, le pressent de quitter la scène et de leur faire place. C'est dans certaines formes d'aliénation mentale, dans le délire maniaque par exemple, que nous voyons complètement réalisé cet état étrange d'instabilité mentale, où aucune image, aucune idée ne peut se maintenir au premier plan pendant un instant si court qu'il soit : à peine une idée apparaît-elle qu'elle est déjà remplacée par une autre. L'attention est alors impossible; elle est impossible parce que toutes les représentations ont même intensité ou peu s'en faut, elle est impossible aussi parce que ces représentations se succèdent avec une telle rapidité qu'aucune d'entre elles ne peut agir assez longtemps pour réduire et faire passer au second plan les représentations rivales. Il semble aussi que, pour qu'il y ait attention, il soit nécessaire que les représentations atteignent un certain degré d'intensité; lorsque toutes les représentations sont très faibles, l'attention a grand'peine à s'établir, et cela parce qu'une image ou une idée de faible intensité cesse très rapidement d'être consciente et ne peut par conséquent agir assez longtemps pour déterminer ce groupement des images, cette subordination à un seul de tous les états de conscience qui constitue l'attention. Une représentation de durée très brève, mais de grande intensité, peut jouer le même rôle qu'une représentation qui persiste plus longtemps, mais qui est moins forte qu'elle; une sensation violente, si courte soit-elle, peut temporairement faire disparaître toutes les images, toutes les idées, rejeter même à demi dans l'inconscience

les autres sensations. En revanche, une idée, qui d'abord n'exerçait sur l'esprit qu'une action très faible, qui ne réussissait pas à dominer les images et à les unir en un seul tout, peut lentement s'emparer de toute l'intelligence, la gouverner tyranniquement. Ce qu'il faut en effet considérer, ce n'est pas, je l'ai dit plus haut, l'intensité absolue de la représentation, mais l'action qu'elle peut exercer sur les représentations qui coexistent avec elle; cette action ne dépend pas de l'intensité seule, mais de l'intensité et de la stabilité de la représentation, et en même temps de l'intensité et de la stabilité des représentations rivales. Ce qu'il importe de considérer (qu'on me permette d'emprunter cette expression à la langue des électriciens), c'est la *quantité* de la représentation : je veux dire le produit de son intensité par sa durée; le résultat dernier des actions réciproques exercées les unes sur les autres par des représentations coexistantes ne dépend que de la quantité relative de ces représentations. Il convient d'ajouter qu'entre deux représentations celle qui s'impose à la conscience avec la plus grande énergie est souvent celle qui est en apparence la plus faible, mais ce n'est là qu'une apparence par laquelle il ne faut pas se laisser égarer. Il ne faut pas tenir compte seulement en effet lorsque l'on parle d'une représentation de cette représentation même, mais de toutes celles auxquelles elle est étroitement associée et dont l'intensité vient s'ajouter à la sienne; c'est ainsi qu'une idée d'intensité faible en raison même de son caractère de haute abstraction, l'idée du devoir, peut agir comme un frein puissant et arrêter des tendances motrices d'une très grande force, les appétits sexuels par exemple, parce que cette idée est associée à un nombre presque infini de conceptions et d'images, qui agissent avec elle dans le même sens qu'elle. Il peut au reste arriver qu'une représentation d'une très grande intensité soit entravée dans son action, par ces mêmes lois d'association, qui, aussi bien que des représentations semblables dont l'action s'ajoute à celle de la première, peuvent faire apparaître des représentations antagoniques ; ce qui agira alors ce sera une représentation complexe dont l'intensité sera égale à la somme algébrique de cet ensemble de sensations, d'idées et d'images.

Dans ce court exposé, je n'ai pas eu à faire intervenir les éléments moteurs de l'esprit, c'est de représentations que j'ai parlé et uniquement de représentations : je crois que les phénomènes d'attention peuvent s'expliquer par les différences d'intensité des représentations, et le fait que les représentations varient d'intensité n'est, que je sache, contesté sérieusement par personne. Ce n'est pas que je veuille un instant contester que les tendances

motrices et les désirs interviennent dans le phénomène de l'attention : ce que je désirerais seulement tenter d'établir, c'est qu'ils n'agissent qu'indirectement. Toute la question se réduit pour moi à savoir si, dans l'attention, ce sont les centres corticaux représentatifs ou les centres corticaux moteurs qui jouent le principal rôle. Si nous traduisons en termes physiologiques la théorie que je viens d'esquisser, nous dirons que la cause de l'attention c'est la différence d'intensité qui existe à un instant donné entre les excitations de deux ou plusieurs centres sensitifs. Le phénomène essentiel est donc un phénomène qui n'est pas sous la dépendance des centres moteurs; il dépend exclusivement de l'état des centres sensitifs. M. Ribot affirme que si une représentation se maintient au premier plan pendant un certain temps, cela tient à ce qu'elle détermine des mouvements, qui sont eux-mêmes la cause de sensations, que ces sensations viennent renforcer la représentation originelle et s'ajouter à elle : il en conclut que « les mouvements sont les éléments constitutifs, les facteurs indispensables de l'attention » et que le mécanisme de l'attention est moteur. Il résulte cependant de ce que dit M. Ribot lui-même que ce qui est essentiel ici, c'est le renforcement d'une représentation et que ce sont des sensations qui déterminent ce renforcement; les mouvements ne sont qu'une condition, indispensable tant que l'on voudra, mais non pas un élément du phénomène; l'attention reste un phénomène représentatif et c'est à l'état des centres sensitifs qu'elle est directement liée. M. Ribot cherche bien à établir l'existence d'éléments moteurs dans l'attention au cours de la très longue analyse qu'il fait du mécanisme de l'attention volontaire, mais ce qu'il réussit à montrer, c'est le rôle très important que jouent les sensations musculaires dans la mémoire des images et en particulier dans celle des mots : il n'établit pas que l'attention soit un phénomène psychologique complexe, fait de représentations, de tendances et de désirs, il la définit au contraire, avec une grande justesse, un état intellectuel. Il ne semble pas que l'on puisse dire non plus que le mécanisme de l'attention est un mécanisme moteur; si l'on admet en effet la théorie de M. Ribot à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, on est obligé de reconnaître que les centres moteurs ne jouent pas seuls un rôle, dans la production du phénomène et même qu'ils ne jouent pas le rôle principal. Il est au reste très contestable que si une représentation conserve une intensité plus grande que les représentations qui coexistent avec elle, l'unique raison qu'on en puisse concevoir, c'est qu'elle reçoit un renforcement continuel des sensations provoquées par les mouvements qu'elle détermine; que ce mécanisme entre souvent en action, je ne

le conteste pas, mais ce n'est pas toujours le cas. M. Ribot attribue lui-même une très grande importance aux actions d'arrêt déterminées par l'excitation des centres; l'attention volontaire est pour lui essentiellement un phénomène inhibitoire, mais lorsqu'il y a résolution musculaire, il ne peut être question de mouvements qui provoqueraient des sensations destinées à renforcer la représentation primitive. Il n'est pas douteux que dans l'extase et dans l'attention portée au plus degré, il n'y ait inhibition de tous les mouvements; la syncope respiratoire, la syncope cardiaque ont même été observées en certains cas. On comprend assez mal, il faut bien l'avouer, comment des mouvements généraux comme ceux que l'on voit se produire fréquemment sous l'influence d'une image vive pourraient déterminer par les sensations qu'ils causent cette prépondérance d'une représentation sur les représentations rivales, prépondérance qui est la condition même de l'attention; ce que produisent bien plus habituellement ces sensations musculaires, c'est l'excitation de l'ensemble des centres sensitifs. Dans ce cas, toutes les représentations augmentent à la fois d'intensité : la représentation, qui est dominante à un instant donné, s'affaiblit en raison de la loi de relativité; les autres représentations grandissent plus rapidement qu'elle, et bientôt elle devient à demi inconsciente. Au reste, si les sensations périphériques venaient donner d'instant en instant une force et une vivacité nouvelles à l'image ou à l'idée, qui a subordonné et groupé autour d'elle les autres images et les autres idées, l'attention ne pourrait jamais faiblir et si une sensation d'une intensité plus grande que l'image dominante ne la rejetait pas à son tour au second plan, jamais de lui-même cet équilibre mental ne se romprait, jamais d'autres états de conscience ne pourraient apparaître en pleine lumière. Or nous savons qu'au bout d'un temps très court l'attention devient moins intense, que la représentation qui occupait le premier plan s'efface graduellement et fait place bientôt à un autre état de conscience qu'elle évoque par association et qui pourra devenir à son tour un centre autour duquel viendront se ranger les autres représentations. Je ne crois pas qu'il faille rechercher les causes qui maintiennent à une représentation sa prépondérance, d'autant qu'en fait cette prépondérance ne se maintient pas, mais bien plutôt celles qui la lui donnent. Elles sont, semble-t-il, de divers ordres : celles dont il faudrait tout d'abord tenir compte, ce sont les variations dans la quantité ou la qualité du sang qui vient irriguer telle ou telle partie des centres sensitifs. Il conviendrait aussi d'étudier en grand détail l'action des lois d'association, le rôle des sensations périphériques, l'action dynamogénique des divers centres corticaux les uns sur les autres, etc.

Mais c'est une question qui ne semble pas susceptible de recevoir une solution unique. En bien des cas, lorsque la représentation dominante s'est effacée en raison de la loi de relativité, l'idée ou l'image qui lui est immédiatement associée apparaît; c'est elle qui possède à ce moment la plus grande intensité; l'excitation du groupe de cellules qui était le siège de la représentation qui vient de disparaître s'est, en raison d'une association fonctionnelle, principalement transmise au groupe sensitif qui entre en action; le meilleur exemple que l'on puisse citer de cette attention enchaînée, c'est le raisonnement déductif.

Il semble donc, d'après ce qui précède, tout au moins contestable que l'attention n'agisse que sur des muscles et par des muscles. Il semble au contraire qu'elle ne dépende que de l'état des centres sensitifs et que cet état soit relativement indépendant de la résolution ou de la contraction des muscles volontaires. Les phénomènes moteurs ont cependant un rôle dans l'attention et un rôle important ; mais à mes yeux, c'est de l'action des centres moteurs sur les centres sensitifs qu'il faut surtout tenir compte. A côté des associations de représentations et des associations de tendances, il existe en effet des associations complexes où entrent à la fois des tendances et des représentations; il y a des liaisons fonctionnelles très étroites entre certaines parties des centres sensitifs et certaines parties des centres moteurs. Il peut donc arriver que ce soit non pas à son intensité propre, mais à son association à des tendances qui sont devenues à un instant donné très énergiques, qu'une représentation doive sa prédominance momentanée. Un chien, par exemple, peut être absorbé tout entier par une sensation très faible, l'odeur qu'un lièvre a laissée derrière lui sur sa piste : il peut n'entendre plus qu'à peine la voix de son maître qui l'appelle à grands cris. C'est que la sensation olfactive, la très légère excitation d'un point limité des centres sensitifs a éveillé les tendances très puissantes qui l'entraînent à la poursuite du gibier. Elles s'ajoutent à la sensation, elles la grandissent, elles lui permettent de réduire, de rejeter au second plan toutes les autres images, toutes les autres sensations. L'appétit sexuel joue très fréquemment un rôle analogue. Les seules représentations qui peuvent maintenir longtemps sous leur domination les représentations coexistantes sont celles qui sont associées à des tendances motrices puissantes : c'est que bien que les tendances motrices soient soumises comme les représentations à la loi de relativité, leur intensité décroît cependant beaucoup plus lentement. L'excitation des centres moteurs entretient alors l'excitation des centres sensitifs. Il peut même arriver que l'attention naisse de l'accroissement subit qu'aura

pris à un instant donné une tendance motrice; si par exemple les capillaires qui irriguent un centre moteur se dilatent pour une cause ou pour une autre, les tendances qui ont leur siège dans ce centre s'éveillent et avec elles les représentations qui leur sont associées; si à ce moment elles ont plus d'intensité que les autres représentations, elles détermineront une attention plus ou moins profonde; cette attention aura eu son point de départ dans une excitation motrice. Cette excitation motrice déterminera, en même temps qu'une excitation des centres sensitifs, des mouvements musculaires; ces mouvements seront dus à la même cause que les états intellectuels qui les accompagnent; il y aura accord entre eux, bien qu'ils ne soient pas subordonnés les uns aux autres.

Mais le cas le plus fréquent, c'est celui où les mouvements musculaires que l'on remarque chez l'homme ou l'animal attentif ne sont qu'une conséquence indirecte de l'excitation des centres sensitifs. C'est en effet une loi générale de la physiologie nerveuse que la tendance de toute excitation à se propager et à se diffuser; cette diffusion est d'autant plus complète que l'excitation est plus intense. L'excitation se propage de proche en proche; elle atteint tout d'abord les centres qui sont anatomiquement ou fonctionnellement les plus voisins de celui qui a été primitivement excité. Il faut se souvenir en outre que si les excitations de certains centres déterminent des mouvements lorsqu'elles ont une intensité moyenne, elles peuvent au contraire, lorsqu'elles atteignent une très grande intensité, produire l'arrêt de ces mêmes mouvements. Enfin il existe probablement à côté des centres moteurs des centres d'arrêt. Lorsque l'excitation d'un centre sensitif est faible, elle ne passe pas dans les centres moteurs; il ne se produit pas alors de mouvements, bien qu'il puisse y avoir attention, s'il existe entre les diverses représentations des différences d'intensité suffisantes; ou tout au moins s'il se produit des mouvements, ils sont indépendants de l'état intellectuel prédominant. Ils ne sont pas dirigés, coordonnés par cette image ou cette idée. Si l'excitation sensitive augmente, elle se communique aux centres moteurs et tout d'abord à ceux qui sont plus particulièrement reliés au centre sensitif irrité. Des mouvements apparaissent alors; les muscles se contractent, ceux-là surtout qui sont mis en action par les centres les plus spécialement intéressés; très souvent l'homme attentif est alors parfaitement immobile, mais ses muscles n'en sont pas moins à l'état de tension; la plus légère excitation produira le mouvement; c'est l'état par exemple de l'animal qui guette sa proie et qui se prépare à bondir sur elle. Mais que l'homme ou l'animal restent immobiles, ou qu'ils exécutent des

mouvements de grande intensité, ce qui est frappant, c'est la cohérence, la liaison parfaite de tous leurs actes, le parfait accord qui existe entre l'état de leurs muscles et l'état de leur esprit ; leurs mouvements sont coordonnés par une représentation, ils sont adaptés à un but ; l'état des centres moteurs reproduit celui des centres sensitifs ; il y a même subordination, même harmonie, même concentration. Si l'excitation augmente encore, la scène change ; l'excitation diffuse à travers tous les centres moteurs, le centre tout d'abord excité soumis à une excitation trop forte réagit moins énergiquement ; les mouvements deviennent incohérents, désordonnés ; ils augmentent d'intensité, se généralisent ; ils ne sont plus adaptés à aucun but. On fait des gestes, on parle à haute voix, on va, on vient, on s'arrête, on repart, on agite les bras en l'air, on se prend les cheveux à pleines mains ; la bouche grimace de mille façons ; parfois la figure se fige en une expression immobile, les yeux sont fixes, les traits contractés, le front sillonné de rides, les mains tremblent, la voix est rauque, la parole difficile, la respiration embarrassée. Là encore nous sommes en présence de phénomènes actifs : mouvements rapides et énergiques ou contractures musculaires, peu importe. Mais si l'excitation ne cesse de croître, tout change de nouveau : les muscles se relâchent, il devient difficile de marcher, de remuer le bras ou la jambe, la figure s'affaisse, les yeux regardent dans le vague, la voix s'affaiblit, la respiration devient lente et pénible, le cœur bat moins régulièrement et moins vite, la peau pâlit et se refroidit ; c'est que les centres qui agissent sur les muscles volontaires sont inhibés par une excitation trop forte, ils n'agissent plus comme centres moteurs, mais comme centres d'arrêt ; en même temps l'excitation a gagné les centres vaso-moteurs, le centre modérateur du cœur et a déterminé les réactions vasculaires et cardiaques que j'indiquais tout à l'heure. Si l'excitation est plus vive encore, le cœur à son tour est inhibé et le centre respiratoire avec lui ; il y a arrêt du cœur en diastole, arrêt des mouvements respiratoires, et, si l'excitation se prolonge au delà de quelques fractions de seconde, la syncope survient, la perte totale de connaissance ; c'est l'aboutissement habituel de l'extase.

Il résulte de cette brève analyse que les mouvements musculaires qui accompagnent l'attention sont d'ordinaire une conséquence de l'état des centres sensitifs ; mais il est certain qu'ils peuvent contribuer à augmenter, non pas la profondeur de l'attention, il est vrai, mais l'excitation des centres, et à donner ainsi à l'ensemble des représentations plus d'intensité. Seulement le résultat de cet accroissement d'intensité peut être tout autant de rendre l'attention impos-

sible que de la faire plus parfaite, c'est en effet aussi bien une des images subordonnées à la représentation maîtresse que cette représentation même qui peut bénéficier de ce surcroît d'activité des centres sensitifs; tout dépend des circonstances particulières, du mouvement, qui, pour une cause ou l'autre, a été plus intense. On voit aussi que l'adaptation des mouvements n'est pas la règle, tant s'en faut; elle n'apparaît que dans le cas où l'excitation relativement forte a réagi sur les centres moteurs et où néanmoins elle s'est localisée, elle n'a mis en action qu'une région relativement restreinte de la zone motrice. Il est au reste incontestable que les centres moteurs et sensitifs fonctionnent souvent d'une manière relativement indépendante les uns des autres : le moi est un tout dont l'unité est bien fragile et constamment brisée. Nous pouvons préparer une leçon en nous promenant, jouer un air que nous savons par cœur et suivre en même temps une conversation; tous nous avons connu des femmes qui lisaient en tricotant ou en faisant de la tapisserie. S'il nous est impossible de réfléchir en courant ou en grimpant un escalier, cela tient en partie aux modifications circulatoires qui sont déterminées par les mouvements rapides et violents; cela tient aussi à l'intensité et à la fuite rapide des sensations qu'ils provoquent et qui ne laissent place à côté d'elles dans la conscience pour aucune représentation. Il arrive au reste qu'une représentation très intense absorbe l'intelligence tout entière malgré ces conditions défavorables : la crainte d'un danger ou un chagrin violent, ou une sensation même moins étroitement unie à une émotion, un son très aigu et très persistant par exemple. Chez les dégénérés, on observe fréquemment cette dissociation des phénomènes moteurs et des phénomènes représentatifs dont je parlais tout à l'heure ; l'idée obsédante et l'impulsion irrésistible sont des phénomènes d'ordre différent; chez certains malades, il n'y a ni obsessions, ni délire, les centres moteurs seuls sont atteints; chez d'autres, au contraire, la conduite reste normale, jamais les représentations si exaltées et perverties qu'elles puissent être ne déterminent d'actes; parfois les deux ordres de troubles coexistent chez un même sujet, mais les deux séries de phénomènes sont indépendantes l'une de l'autre et chacune d'elles est soumise à une évolution distincte. Dans la manie même les troubles moteurs sont en quelque mesure indépendants des troubles intellectuels; chez certains aliénés, l'excitation maniaque ne se manifeste guère que par l'exubérance des idées et des images, leur extrême intensité, la rapidité avec laquelle elles se succèdent; chez d'autres au contraire il existe une véritable manie motrice, un incessant besoin de mouvement qui ne s'accompagne d'aucun

désordre intellectuel; la manie intellectuelle peut au reste venir ultérieurement s'ajouter à la manie motrice : j'en ai vu cet automne un très frappant exemple dans le service du Dr Magnan. Les mouvements ne sont pas toujours inhibés dans l'extrême attention, ni même dans des états qui confinent à l'extase, mais alors le moi est en quelque sorte coupé en deux et le mécanisme moteur fonctionne indépendamment du mécanisme représentatif; les mouvements sont coordonnés, ils sont adaptés à leur but, mais instinctivement adaptés, les représentations n'interviennent pas; la langue familière montre que c'est là un état de conscience connu de tout le monde : « J'ai fait cela machinalement, je pensais à autre chose. » Je n'ai pas besoin au reste d'insister sur les phénomènes d'habitude; on sait que ce sont essentiellement des phénomènes moteurs qui évoluent indépendamment des représentations, à côté d'elles.

Il existe, à côté de la véritable attention, de l'attention intellectuelle, une attention motrice, je veux dire une coordination des mouvements qui résulte des différences d'intensité entre les excitations des divers centres moteurs; c'est au reste bien plutôt subordination que coordination de mouvements qu'il faudrait dire. Si un centre moteur est fortement excité, on voit se produire les mouvements qui dépendent de ce centre et de ceux qui lui sont associés, en même temps que sont arrêtés, en quelque mesure, tous les autres mouvements; il y a ainsi prédominance sur toutes les autres d'une certaine classe de mouvements, adaptation de tout l'organisme moteur à un acte déterminé. Mais il faut remarquer que si l'excitation augmente, les mouvements se généralisent et l'adaptation disparaît, et que, si elle grandit encore, les phénomènes changent de sens, les muscles se relâchent et il y a inhibition partielle ou totale du système moteur. Il existe entre les divers centres moteurs des associations fonctionnelles fort étroites et ces associations, ces mécanismes moteurs qui préexistent à l'action des représentations, expliquent pour une large part cette coordination des mouvements, cette adaptation de tous les actes à un même but, qui est si frappante dans certaines formes de l'attention. Aussi est-il facile de comprendre que c'est seulement dans les formes moyennes de l'attention que l'on trouvera cette adaptation rigoureuse de tout l'organisme à un même acte; il faut que l'excitation d'un centre sensitif soit assez forte pour ébranler fortement les centres moteurs qui lui sont associés, il faut qu'il existe une très grande différence d'intensité entre l'excitation de ce centre et celle des autres centres sensitifs, il faut enfin que l'excitation ne soit pas néanmoins assez intense pour diffuser à travers la zone motrice.

Inhibition partielle des autres centres sensitifs par le centre sensitif le plus irrité, transmission de l'excitation à une région nettement circonscrite des centres moteurs, telle est la double condition qui doit être réalisée pour que, sous l'influence d'une représentation prédominante, tous les mouvements s'adaptent à un même but. Mais il n'est pas nécessaire qu'une représentation intervienne pour diriger et coordonner les mouvements; les tendances motrices s'harmonisent et se coordonnent elles-mêmes en raison des associations fonctionnelles des centres où elles ont leurs sièges. Tous les mouvements d'un homme peuvent donc être concentrés vers un même but, tous ses actes être adaptés à une même fin, et ses idées, ses images se succéder rapides, incohérentes, presque sans lien apparent. Il peut y avoir attention et même attention profonde sans qu'il y ait adaptation des mouvements à un but; il peut y avoir concentration des mouvements sans qu'il y ait attention. J'ajoute que les deux phénomènes peuvent coexister, et rester cependant indépendants l'un de l'autre, comme je l'ai indiqué plus haut.

On peut rêver ou bien réfléchir en marchant : c'est là un fait banal, mais qui me paraît avoir une grande importance, car il montre en quelle large mesure les phénomènes moteurs sont indépendants de l'état intellectuel; nous pouvons accomplir sans y songer les actes les plus compliqués, pour peu qu'ils nous soient habituels, et nos pensées peuvent pendant ce temps errer à leur fantaisie, se chasser les unes les autres sans que la cohérence de nos mouvement en souffre le moins du monde. Cette indépendance réciproque des représentations et des mouvements m'est une raison de plus pour croire bien fondée l'opinion que je soutiens sur la nature et les causes de l'attention; je ne vois pas qu'il y ait au reste aucune preuve que les troubles de la motilité diminuent la puissance d'être attentif; aucune observation directe n'est venue l'établir. Ferrier fait remarquer, il est vrai, que les aphasiques sont incapables de penser avec suite, mais il semble que ce n'est pas parce qu'ils ne peuvent pas parler, mais parce que les images des mots (images auditives, visuelles ou motrices) ont disparu de leur mémoire; l'aphasie est avant tout une maladie de la mémoire. Toutes les lésions des lobes frontaux entraînent une diminution notable de l'attention, et c'est dans les lobes frontaux que Ferrier situe les centres frénateurs du mouvement volontaire; on a voulu trouver là un argument pour faire du mécanisme de l'attention un mécanisme moteur; mais voici exactement en quels termes Ferrier s'exprime : « L'ablation des lobes frontaux.... entraîne une sorte de dégénérescence mentale qui peut se réduire en dernière analyse à la perte de

l'attention. » Il ne semble pas qu'il faille aller chercher plus loin; si l'attention disparaît lorsque les lobes frontaux sont plus ou moins profondéments lésés, c'est que ces lésions déterminent un affaiblissement général de toutes les représentations, et qu'un certain degré d'intensité des idées et des images est, comme je l'ai montré plus haut, la condition indispensable de l'attention; si ces lésions sont très étendues, la matière même de l'attention, les représentations, disparaissent de l'esprit; il n'y a plus guère conscience que des sensations actuelles et des images qui leur sont très étroitement associées; il ne faut donc pas s'étonner que l'attention devienne impossible.

Il faut remarquer enfin que les états morbides de l'attention ne sont pas liés d'ordinaire à des troubles moteurs. Le mécanisme de l'idée fixe, que l'on considère comme une attention maladivement agrandie, indéfiniment exagérée, diffère au reste en quelque mesure du mécanisme de l'attention véritable. L'idée fixe est habituellement une idée qui occupe sans cesse l'esprit, parce qu'elle est sans cesse évoquée par tous les états de conscience, parce qu'il n'en est aucun auquel elle ne soit étroitement associée; elle est partie intégrante, si j'ose dire, de toutes les représentations. D'ordinaire ce n'est pas une idée, mais une classe, un groupe d'idées qui joue ce rôle (arithmomanie, etc.). Dès que l'idée morbide apparaît, elle occupe le premier rang, elle rejette dans l'ombre toutes les autres représentations, mais la plupart du temps elle ne fixe pas longtemps l'esprit, elle évoque une autre idée, puis celle-ci une autre encore et ainsi de suite à l'infini, mais ce sont toujours des idées de même ordre; l'esprit ne peut se mouvoir que dans un cercle très étroit; il est contraint de subir toujours les mêmes concepts, toujours les mêmes images. Ce n'est que dans des cas beaucoup plus rares, qu'il y a domination exclusive d'une représentation comme dans l'attention vraie; cette domination dure parfois alors pendant plusieurs heures (recherche angoissante du nom, etc.). Si l'idée obsédante se maintient si longtemps à la pleine lumière de la conscience, c'est tout d'abord en raison de son extrême intensité, mais c'est surtout parce que les autres idées la ramènent sans cesse au premier plan; en réalité, l'attention est intermittente dans cette forme de l'idée fixe, comme elle l'est partout, mais on a l'illusion de la continuité, parce que les instants où la représentation dominante est réduite sont très courts, tandis que ceux où elle est nettement et clairement consciente sont relativement fort longs. Mais, comme on le voit, ce mécanisme est un mécanisme intellectuel et qui ressemble en cela à celui de l'attention ordinaire; pas plus que lui, il n'implique l'intervention nécessaire d'éléments moteurs. M. Ribot fait lui-même remarquer

qu'il est rare que ces idées fixes se traduisent au dehors par des actes : elles ont cependant des réactions émotionnelles d'une intensité extrême. Elles peuvent coexister dans un même esprit avec des impulsions motrices (tics, rires ou pleurs irrésistibles, dipsomanie, impulsions suicides ou homicides, etc.), ou alterner avec elles, mais elles en sont relativement indépendantes, bien qu'elles aient leur cause commune dans la dégénérescence du système nerveux. Il ne semble même pas qu'il y ait une liaison étroite entre les idées fixes et l'aboulie. Il y a des dégénérés qui, l'esprit sans cesse obsédé d'une même idée, ont gardé cependant le pouvoir d'agir; il y a lutte entre leurs tendances motrices, leurs instincts d'une part et leurs idées fixes de l'autre et il arrive que l'idée fixe ne soit pas la plus forte, qu'elle ne parvienne pas à inhiber le mouvement. Très souvent aussi l'adaptation de l'organisme, qui est, d'après M. Ribot, la caractéristique de l'attention, fait presque entièrement défaut. La seule chose qu'il faille retenir de ces quelques faits, c'est que les deux mécanismes corticaux, le sensitif et le moteur, sont moins étroitement unis qu'il ne semble tout d'abord, et que c'est essentiellement de l'action des centres sensitifs ou représentatifs les uns sur les autres que dépend l'attention, aussi bien sous ses formes pathologiques, que sous sa forme normale.

Si l'on admet que l'interprétation que j'ai donnée de l'attention est exacte, il devient fort difficile d'admettre en même temps que l'attention a toujours sa racine, sa cause première dans une émotion; il devient nécessaire pour les partisans de cette théorie de démontrer directement que l'attention a toujours pour condition un état affectif antérieur, que, sans cet état affectif, elle ne serait qu'un effet sans cause; ce n'est pas là, quoi qu'il puisse sembler, une vérité évidente à crever les yeux. M. Ribot fait remarquer qu'il est impossible de soutenir qu'une sensation puisse en raison de son intensité se transformer en attention; cela est évident de soi, l'attention est un état intellectuel qui résulte des relations qui existent entre diverses sensations ou idées, on ne voit pas comment une sensation pourrait devenir un tel état; mais il n'en résulte point que ce ne soit pas en raison de son intensité, de sa quantité, qu'une sensation détermine cette coordination et cet arrêt des états de conscience qui constituent l'attention. Si un homme était incapable de plaisir ou de peine, il serait incapable d'attention, dit M. Ribot; il ne pourrait exister pour lui que des états plus intenses que les autres, ce qui est tout différent. Éprouver successivement des sensations d'intensité variable, c'est en effet chose toute différente de l'attention, mais M. Ribot ne prouve pas que l'attention ne puisse pas s'expliquer par la coexistence dans la conscience de représentations d'intensité

inégale. « Ce n'est pas l'intensité seule qui agit, mais avant tout notre adaptation, c'est-à-dire nos tendances contrariées ou satisfaites. » Telle est la thèse que soutient M. Ribot. Mais il semble bien qu'il n'y ait pas une rigoureuse concordance entre l'adaptation motrice et l'attention intellectuelle; c'est du moins ce que j'ai essayé d'établir. Il est constant au reste que les images ou les sensations qui nous inspirent de l'horreur et de l'effroi fixent tout aussi complètement notre attention que celles qui nous font heureux et gais; il ne s'agit donc ici que de l'intensité de l'impression produite sur nous, et non pas de sa qualité affective. Si c'est d'ordinaire par des états de conscience qui entraînent avec eux de vives émotions que l'attention est engendrée, c'est qu'il est fort rare qu'une impression forte nous laisse indifférents. Mais, bien souvent, c'est par des idées qui ne nous émeuvent, ni ne nous touchent, que l'attention est créée; dans le cas de l'idée fixe, il arrive fréquemment qu'elle était au début tout à fait indifférente au malade; ce n'est que par sa persistance qu'elle devient douloureuse et à la longue insupportable. Lorsque notre attention est distraite et troublée par le bruit que l'on fait auprès de nous, ce bruit sans doute nous ennuie, parce qu'il nous empêche de nous appliquer à notre travail, mais ce n'est pas parce qu'il nous ennuie, qu'il nous force à n'être pas attentifs; s'il nous fâche et nous gêne, c'est tout au contraire parce que, en raison de son intensité, il sollicite notre attention et la tire toute à lui. Si l'idée qui a éveillé notre attention est une idée qui nous est entièrement nouvelle, qui n'est liée étroitement à aucun de nos états de conscience, elle pourra bien pour un instant effacer toutes les autres images, toutes les autres idées, en raison de sa nouveauté et de sa fraîcheur même et parce qu'elle sera lente à évoquer d'autres représentations, mais une fois rejetée au second plan, elle ne reviendra plus en pleine lumière: aussi est-elle incapable de fixer longtemps notre esprit. C'est en ce sens qu'il est très exact de dire que les représentations qui sont les plus capables de produire une attention profonde et soutenue sont celles qui sont associées à nos instincts, à nos tendances motrices dominantes, mais si elles peuvent ainsi maintenir longtemps notre attention éveillée, ce n'est pas parce qu'elles sont des états affectifs, mais bien plutôt parce qu'elles sont liées à des états de conscience permanents et stables. Je ne vois pas bien comment de ce fait que l'attention spontanée est aisée et sans effort, on peut conclure qu'elle a son origine dans une émotion. L'attention spontanée, c'est l'attention qui s'établit d'emblée, sans lutte ni conflit; elle est déterminée par une extrême différence d'intensité entre les représentations à un moment donné; si le badaud regarde, sans se lasser, défiler un

cortège pendant de longues heures, c'est que cette succession d'images constitue pour lui un ensemble de représentations d'une intensité incomparable à celle de tous les états de conscience qui coexistent avec lui. Dès que l'esprit est occupé en même temps par deux représentations d'intensité voisine, qui tendent à le fixer, l'effort et la fatigue apparaissent, à moins cependant que les deux ensembles d'images et d'idées puissent coexister sans influer presque l'un sur l'autre. Mais si cette dissociation du moi ne s'effectue pas, l'équilibre mental ne pourra s'établir que lentement, péniblement : de là ce sentiment de lassitude extrême que l'on éprouve bientôt.

Ce qui est vrai, c'est que l'on ne saurait parler de la grandeur d'une représentation, abstraction faite de l'individu qui en est le sujet. J'ai déjà fait remarquer qu'il ne fallait pas, pour apprécier l'intensité d'une représentation, tenir compte seulement de son intensité propre, mais aussi de celle de toutes les représentations et de toutes les tendances qui lui sont plus ou moins étroitement associées. Or ces associations varient d'un homme à l'autre. Ce ne sont pas au reste les mêmes tendances, les mêmes instincts, les mêmes images, les mêmes idées qui agissent sur tous au même degré : ce sont là des faits trop connus pour qu'il soit utile d'y insister. L'intensité d'une même idée n'est pas constante chez un même individu, elle varie sans cesse sous l'action des sensations externes, sous l'action aussi de toutes les modifications du système nerveux et du système circulatoire; mais on peut cependant déterminer d'une manière générale quels sont les mobiles qui agissent d'ordinaire sur un esprit donné avec la plus grande force. C'est donc le caractère d'un homme, c'est la tournure de son intelligence et de son imagination, qui détermineront en partie l'intensité de ses représentations, qui feront telle ou telle idée plus habituellement prépondérante dans son esprit, et qui dirigeront par conséquent son attention dans telle ou telle direction; c'est de l'intensité des excitations cérébrales et non pas de l'intensité des excitants que j'ai voulu seulement parler. Mais je ne vois pas qu'il résulte de ce fait, non plus que de ceux que je viens d'analyser, que ce soit nécessairement une émotion qui produise l'attention.

Ce n'est pas à dire que les émotions ne jouent aucun rôle dans la genèse de l'attention, mais le rôle qu'elles jouent est moins important qu'il ne semble; c'est après tout un rôle secondaire. Toutes les fois que le souvenir d'une émotion agréable s'associe à celui d'un état de conscience, il naît en nous un désir de voir réapparaître cet état de conscience; l'intensité du désir s'ajoute à l'intensité propre

de l'état de conscience, c'est une chance de plus pour lui de renaître fréquemment et de se maintenir longtemps. Ce mécanisme entre en action pour produire l'attention : le plaisir que nous trouvons à certaines images, à certaines idées, crée en nous le désir qu'elles dominent nos autres représentations, qu'elles se les soumettent et les effacent en quelque sorte ; le désir agit alors dans le même sens que l'image, il contribue à donner à notre pensée plus d'unité et de cohésion encore, à rendre notre attention plus profonde. Mais ce qui prouve bien que ce n'est là qu'un phénomène d'importance secondaire, c'est que les émotions tristes et pénibles ont une action presque identique, tant il est vrai que c'est de la *quantité* des états de conscience bien plus que de leur qualité qu'il convient de tenir compte ici. Il nous semble bien au reste que d'une manière générale il faille considérer les émotions comme des résultats plutôt que comme des causes; ce sont des phénomènes qui n'existent pas à part des autres phénomènes psychiques, à côté d'eux : ce sont les formes diverses que prennent dans la conscience nos tendances bien ou mal satisfaites, nos représentations en lutte ou en harmonie. Les modifications vasculaires et motrices qui accompagnent les émotions ne les expriment pas seulement, elles les produisent, elles en sont la vraie base physiologique. La crainte, c'est la pâleur, la sueur abondante et froide, la contraction violente des muscles de la vie organique; la colère, c'est la dilatation de tous les vaisseaux, les cris, les grands mouvements des membres; mais ces phénomènes eux-mêmes sont dus à l'excitation des centres sensitifs et moteurs de l'écorce cérébrale. Ainsi en est-il pour l'attention; si elle est fréquemment accompagnée d'émotions très vives, c'est surtout parce qu'elle correspond à une excitation forte des centres corticaux et que cette excitation détermine des modifications circulatoires et des contractions musculaires d'une grande intensité. L'attention est difficile aux gens émotifs, c'est là un fait très connu ; la raison en est simple ; les réactions émotionnelles prennent bientôt pour eux une importance plus grande que l'état de conscience qui les a causées, ou, si l'on veut, les sensations affectives liées à l'état des vaisseaux, des muscles et des viscères, deviennent plus intenses que l'image ou l'idée qui leur a donné naissance ; elle est réduite, rejetée au second plan et l'attention ne peut se maintenir. Remarquez aussi que parmi les vaisseaux qui se dilatent ou se resserrent, se trouvent les vaisseaux encéphaliques et que les troubles de la circulation cérébrale réagissent puissamment sur l'attention. Une représentation d'intensité moyenne en arrivera ainsi à se réduire elle-même à l'impuissance. Chez les gens très calmes, très froids, très difficiles à émouvoir, l'attention est au contraire

aisée et souvent très profonde; il faut en effet qu'un état de conscience atteigne une extrême intensité pour déterminer des réactions émotionnelles capables de l'arrêter, de l'inhiber partiellement.

Ces quelques considérations font dès maintenant comprendre pourquoi je ne puis tracer aucune limite bien nette entre l'attention spontanée et l'attention que M. Ribot appelle volontaire ou artificielle. Je ferai remarquer tout d'abord qu'une volition est un résultat, comme l'attention même, qu'elle n'est point une cause, mais l'effet de l'action combinée des tendances motrices et des représentations qui coexistent dans un même esprit à un instant donné; la place que tient l'attention dans le domaine représentatif, l'adaptation motrice dans le domaine moteur, cette place la volonté l'occupe dans cette région où viennent se rencontrer et réagir les uns sur les autres les instincts, les désirs et les représentations. Elle ne peut pas servir à expliquer un phénomène qui est de même ordre et si j'ose dire de même rang qu'elle-même. Ce sont du reste les idées que M. Ribot a exposées dans ses *Maladies de la volonté* et qu'il a rappelées brièvement et par allusion dans son dernier livre. Mais s'il est bien entendu qu'il n'existe pas, à côté des autres pouvoirs de l'esprit, un pouvoir distinct, la volonté, il semble inutile de séparer aussi profondément de l'attention spontanée, l'attention modifiée par l'influence de l'éducation et du milieu. Le mécanisme est le même dans les deux cas. Que ce soit par son intensité propre ou par celle des états de conscience qui lui sont associés, qu'une représentation devienne dominante, ce sera toujours en raison de sa quantité qu'elle réduira et inhibera partiellement les autres représentations. Les états de conscience sont en fait si étroitement liés les uns aux autres, que ce n'est jamais un état de conscience isolé qu'il faut considérer, mais tout le groupe dont il fait partie. Nous ne pouvons pas à notre gré faire varier l'intensité de nos représentations, comme semble l'affirmer M. Ribot (p. 37). Dire que nous choisissons un but, c'est dire qu'en raison de sa grandeur une représentation s'impose à nous. Si son intensité est telle que, d'emblée et sans lutte, elle s'installe au premier plan et s'assujetisse toutes les autres, l'attention sera spontanée. Si au contraire elle a à lutter contre des représentations antagoniques presque aussi puissantes qu'elle, l'attention ne s'établira que peu à peu, par degrés; c'est par sa durée, par sa persistance plus encore que par sa grandeur, que cette image s'imposera à nous. Si la représentation est en conflit avec nos désirs, si par elle-même ou par les états de conscience auxquels elle est associée, elle est douloureuse ou désagréable, nous éprouverons un sentiment de déplaisir très vif, mais qui pourra se rencontrer tout aussi bien dans l'attention

spontanée. Ce qui est particulier à cette forme d'attention, que j'appellerais volontiers l'attention indirecte, c'est un sentiment souvent fort pénible de gêne et d'effort : il apparaît quand la représentation dominante est en elle-même de très faible intensité et qu'elle emprunte toute sa force aux sentiments et aux désirs auxquels elle est associée. Il importe en effet de distinguer entre deux formes du sentiment de l'effort : le sentiment de l'effort musculaire, comme les travaux de W. James et des expériences plus récentes l'ont établi, peut se ramener tout entier à des sensations musculaires et tactiles, il disparaît chez les anesthésiques. Mais à côté de ce sentiment il en existe un autre, un sentiment de l'effort cérébral, du fonctionnement plus ou moins aisé des centres sensitifs et des centres moteurs, et c'est de celui-là seulement que je veux parler ici. Il me semble impossible d'admettre comme M. Ribot que : « Le maximum d'attention spontanée et le maximum d'attention volontaire sont parfaitement antithétiques, l'une allant dans le sens de la plus forte attraction, l'autre dans le sens de la plus forte résistance. » C'est toujours la force la plus grande qui détermine la direction et le sens de l'attention, mais, tandis que dans le cas de l'attention spontanée, l'esprit est entraîné par une représentation et fixé par elle-même du premier coup, dans le cas de l'attention indirecte, il lutte contre la représentation qui veut s'imposer à lui, il résiste; cette résistance le fatigue, lui donne une conscience plus vive des représentations antagoniques et crée en lui l'illusion qu'il est la cause de son attention, que c'est lui qui l'a voulue.

L'attention indirecte prédomine chez le sauvage, chez l'enfant, chez la femme, d'une manière générale chez tous les êtres émotifs : ils sont cependant capables d'attention directe, mais elle n'est guère déterminée chez eux que par les sensations vives et les images d'une extrême intensité. Les deux formes de l'attention se développent parallèlement l'une à l'autre, mais le développement de l'attention directe, de la pure attention représentative est beaucoup plus lent. D'une manière générale l'attention devient plus facile, parce que les associations fonctionnelles des centres sont devenues plus étroites, mais il faut bien remarquer que lorsque nous voulons appliquer notre attention à un ordre d'idées qui ne nous est pas familier, il nous faut faire un nouvel apprentissage; ce n'est point la même chose d'être attentif aux particularités paléographiques d'un mot grec ou aux changements de couleur d'un précipité; tel mathématicien qui ne saurait commettre une erreur de calcul n'entendra pas un bruit qui n'échappera pas à l'oreille d'un chasseur. Mais les deux formes d'attention sont également capables d'éducation; toutes deux

elles sont naturelles; toutes deux elles peuvent se perfectionner.

On pourrait conclure d'une phrase de M. Ribot (p. 91) que pour lui le mécanisme de l'attention spontanée est un mécanisme moteur actif, tandis que celui de l'attention volontaire est essentiellement un mécanisme d'arrêt. C'est là une distinction qui ne me semble pas fondée. J'ai déjà indiqué que d'après moi les phénomènes moteurs ne jouent dans l'attention qu'un rôle secondaire : ce qui est essentiel c'est ce qui se passe dans les centres sensitifs de l'écorce. Or il résulte des faits que j'ai analysés et de l'interprétation que j'en ai donnée, que si nous ne tenons compte que des modifications psychiques qui ont leur siège dans les centres sensitifs, nous sommes amenés à n'envisager l'attention que comme un phénomène d'arrêt. Que nous ayons affaire à l'une ou à l'autre des deux formes de l'attention, c'est toujours en somme à une action d'arrêt exercée par certains centres sensitifs sur les autres qu'il faudra en dernière analyse ramener le phénomène. Les idées s'évoquent les unes les autres, c'est-à-dire que les centres sensitifs s'excitent les uns les autres, mais si l'excitation d'un centre grandit au delà d'une certaine limite, l'action de ce centre sur les centres voisins change de sens; au lieu de les exciter, il les inhibe. Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici de l'action d'un centre isolé, mais de celle d'un groupe de centres fonctionnellement associés.

Quand l'intensité de l'excitation diminue, les centres inhibés rentrent en activité et le défilé d'images et d'idées qui constitue sa vie mentale ordinaire suit son cours habituel. L'inhibition des centres est plus ou moins complète. A l'inhibition la plus parfaite correspond l'attention la plus profonde. Si un seul centre reste actif, si cette activité est aussi grande qu'il est possible, c'est l'extase, c'est-à-dire l'unité de pensée. Si aucun état de conscience ne peut acquérir une intensité suffisante pour arrêter les autres états de conscience, l'attention est impossible. Elle peut être impossible avec des représentations très vives, si toutes ces représentations ont un égal degré de vivacité; elles s'atténuent et se réduisent réciproquement et l'unité de conscience, qui est l'attention même, ne peut se produire. Peu importent les causes qui donnent à une représentation sa grandeur; que ce soit à des associations avec des éléments moteurs de l'esprit ou avec des sentiments qu'elle l'emprunte, le mécanisme par lequel elle agit n'en est pas modifié.

En résumé l'attention résulte d'après moi des différences de *quantité* qui existent entre les représentations; son mécanisme est toujours un mécanisme d'arrêt.

L. MARILLIER.

LES ESPACES GÉOMÉTRIQUES

I

La géométrie dite non euclidienne a surtout un intérêt philosophique; nous allons essayer ici d'indiquer succinctement, et sans l'appareil des formules, quelques-unes des conséquences de cette géométrie relativement à notre conception de l'espace.

On sait que l'ordre dans lequel on présente les diverses propositions de la géométrie ne saurait être arbitraire; mais cet ordre n'a cependant rien d'absolu; ainsi il est d'usage d'étudier d'abord les figures planes; on pourrait tout aussi bien commencer par l'étude des figures sphériques [1]. Un ordre étant adopté, la définition d'une ligne géométrique doit remplir les conditions suivantes :

1° Cette définition doit convenir à toutes les lignes du genre qu'on veut définir et seulement à ces lignes; autrement dit, on définit une ligne par une propriété caractéristique.

2° La définition ne doit énoncer que des relations de la nouvelle ligne avec d'autres lignes procédemment étudiées.

3° Il doit être évident, d'après les connaissances géométriques antérieurement acquises, que la définition ne présente aucune contradiction et qu'elle est bien compatible avec l'existence d'une ligne.

Les mêmes conditions s'imposent pour la définition des surfaces.

Or ces règles générales d'une bonne définition deviennent inapplicables quand il s'agit de définir la ligne droite, considérée comme première ligne de la géométrie; nos deux dernières règles du moins cessent, dans ce cas, d'avoir un sens. Nous sommes ainsi amené à nous poser la question suivante : à quoi peut-on reconnaître qu'une définition de la ligne droite est légitime? En réalité nous avons tous, avant toute culture scientifique, une certaine notion expérimentale de la ligne droite; cela suffit dans l'enseignement pour servir de base à la géométrie; mais laissons ce point de vue de côté

1. Voir à ce sujet notre *Étude sur la sphère, la ligne droite et le plan* (Berger-Levrault et Cie, 1888).

et demandons-nous si la légitimité de la définition de la ligne droite peut s'établir d'une façon exclusivement géométrique.

Supposons, d'une façon générale, qu'on nous donne *a priori* la définition de la première ligne géométrique, quelle que soit d'ailleurs cette première ligne; essayons d'appliquer à cette définition la méthode géométrique, c'est-à-dire le raisonnement pur : ou bien nous aboutirons à des contradictions et nous en conclurons que cette définition doit être rejetée, ou bien au contraire la déduction pourra être continuée aussi loin qu'on le voudra sans qu'on rencontre jamais de contradictions, et alors nous considérerons la définition comme justifiée et la géométrie qui en résulte comme légitime.

La géométrie, ainsi définie, car c'est là une véritable définition, n'a plus aucune base expérimentale; elle consiste simplement dans l'application de la méthode dite géométrique à un groupe de formes (lignes ou surfaces) dont la première est soumise à cette seule condition de permettre l'application de cette méthode.

Comme nous le verrons plus loin, la géométrie ainsi comprise est une science plus générale que la géométrie des anciens.

II

Euclide paraît définir la ligne droite :

a. Une ligne telle que par deux points il n'en passe qu'une.

De telle sorte que si deux droites ont deux points communs elles coïncident et ne sont pas distinctes.

Arrivé à la théorie des parallèles, Euclide introduit son célèbre postulatum qui équivaut à la proposition suivante :

b. Par un point on ne peut mener à une droite qu'une parallèle.

Legendre a essayé inutilement de déduire la proposition *b* de la proposition *a*; mais, depuis, d'autres géomètres ont montré que les deux propositions sont absolument indépendantes et que la seconde n'est pas une conséquence de la première. Ce point mis en évidence par les travaux de Lobatchefsky et de quelques autres auteurs a une importance capitale.

Il en résulte d'abord que, dans la géométrie euclidienne, ce sont les deux propositions *a* et *b* réunies qui forment la définition de la ligne droite et non pas seulement la première; le postulatum d'Euclide, ainsi envisagé, perd son caractère un peu étrange et n'est plus que la seconde partie d'une définition divisée.

Nous ajouterons qu'il est possible d'unifier la définition de la droite euclidienne et de la condenser dans un seul énoncé [1].

1. Voir à ce sujet notre *Étude sur la sphère*, déjà citée.

Au surplus, il arrive souvent, en géométrie, qu'on préfère définir ainsi une ligne en deux fois comme la ligne droite; en voici un exemple très simple.

Un point et une droite fixes étant donnés dans un plan, considérons un point mobile dans ce plan et prenons ses distances au point fixe et à la droite fixe; on appelle conique la ligne engendrée par ce point mobile quand le rapport des deux distances en question reste fixe; ce rapport est l'excentricité de la conique. Rappelons que les trajectoires des planètes autour du soleil sont des courbes de ce genre.

Lorsque l'excentricité de la conique est égale à l'unité, la conique s'appelle une parabole.

Or il est évident que nous définissons ainsi la parabole en deux fois; d'abord c'est une conique, et ensuite une conique remplissant une condition particulière.

De même la droite euclidienne est, parmi les lignes jouissant de la propriété a, une ligne particulière, celle qui jouit de la propriété b.

C'est qu'il est en effet démontré aujourd'hui qu'il existe une ligne plus générale que la droite euclidienne et définie par la seule propriété a; nous voulons dire par là que la ligne jouissant de la propriété a peut servir de base à une géométrie générale où la déduction se poursuit indéfiniment sans donner lieu à aucune contradiction.

On a appelé cette géométrie non euclidienne par opposition à l'ancienne géométrie d'Euclide : nous préférons la désigner sous le nom de géométrie générale, puisque, loin d'être la négation de la géométrie euclidienne, elle comprend cette dernière comme cas particulier : nous appellerons de même droite générale la ligne définie par la propriété a et droite euclidienne la ligne définie par les propriétés a et b réunies.

Ceci posé, rappelons ce qu'est en géométrie un paramètre.

Nous avons défini plus haut une conique à l'aide de trois éléments, un point fixe qu'on nomme foyer, une droite fixe qui est la directrice et un rapport constant que nous avons appelé l'excentricité de la conique. Si, conservant les mêmes foyer et directrice, nous faisons varier l'excentricité, nous obtenons une série de coniques, puisqu'à chaque valeur de l'excentricité correspond une conique : considérée à ce point de vue, l'excentricité variable de cette série de coniques prend le nom de paramètre.

Quand ce paramètre est égal à l'unité, la conique devient une parabole, suivant la définition que nous avons donnée de cette courbe.

Or, lorsque l'on compare les formules de la géométrie générale aux formules de la géométrie euclidienne, on voit que les premières contiennent toutes un même paramètre général qui, pour une certaine valeur particulière, ramène à la géométrie euclidienne [1].

Ce résultat était d'ailleurs facile à prévoir : de même en effet que les coniques dont nous venons de parler diffèrent de la parabole par un paramètre variable (l'excentricité) qui en prenant une valeur particulière donne la parabole ; de même la droite générale doit dépendre d'un paramètre qui pour une certaine valeur donne la droite particulière euclidienne.

Au surplus, une ligne ne peut être plus générale qu'une autre ligne qu'à la condition de dépendre au moins d'un paramètre en plus.

III

Mais, lorsque l'on veut s'expliquer le sens de ce paramètre qui caractérise notre géométrie générale, une difficulté se présente.

Si, en effet, dans cette géométrie générale on cherche la droite qui passe par deux points, cette droite, comme on devait s'y attendre, dépend du paramètre général, de sorte qu'il y aurait, passant par ces deux points, une infinité de droites, savoir une correspondant à chaque valeur du paramètre, ce qui est en contradiction avec la définition a de la ligne droite.

Cette contradiction apparente n'est pas particulière au cas que nous venons de citer, elle s'étend à toute la géométrie générale ; en voici encore un exemple.

En géométrie euclidienne le volume d'une sphère ne dépend que de son rayon ; en géométrie générale la formule qui exprime ce volume en fonction du rayon contient encore le paramètre général, de sorte que notre sphère de rayon déterminé aurait un volume spécial correspondant à chaque valeur du paramètre, ce qui serait une absurdité.

Si donc notre géométrie générale impliquait ainsi dans toutes ses formules et dans toutes ses propositions une pareille absurdité, elle cesserait d'être légitime et devrait être rejetée.

Mais nous allons voir que cette contradiction n'est qu'apparente.

Appelons, suivant l'usage, espace à une, deux et trois dimensions une ligne, une surface et un volume.

Deux surfaces de forme différente, c'est-à-dire non susceptibles

1. Dans les formules de Lobatchefsky ce paramètre n'est pas en évidence, parce que cet auteur choisit une unité particulière, mais ce paramètre apparaît dès qu'on adopte une autre unité.

de se confondre en une seule sans déformation, sont, d'après cela, deux espaces à deux dimensions différents : telles sont, par exemple, deux surfaces sphériques de rayons inégaux. Ne parlons pour le moment que des espaces à deux dimensions de la géométrie euclidienne; on appelle géodésique d'un espace à deux dimensions une ligne appartenant à cet espace et telle que par deux points de cet espace il n'en passe qu'une : si par exemple cet espace à deux dimensions est une surface sphérique, la géodésique doit être située sur cette surface et y être déterminée par deux points.

Il suit de là que les géodésiques de deux surfaces sphériques différentes, par exemple, ont une définition identique et sont cependant des lignes différentes : d'une façon générale, les géodésiques des divers espaces à deux dimensions, bien que différentes, ont une définition commune, des propriétés communes et satisfont à une même géométrie.

Maintenant généralisons cette idée d'espaces à deux dimensions différents et étendons-la à des espaces à trois dimensions; il est bien entendu qu'il s'agit là d'une généralisation purement géométrique qui n'a nullement besoin pour se concevoir d'une réalisation matérielle : nous allons voir que cette conception de divers espaces à trois dimensions s'adapte très bien à notre géométrie générale et nous fournit l'explication du paramètre qui caractérise cette géométrie.

Ce qui, en géométrie euclidienne, caractérise deux espaces à deux dimensions différents, c'est l'impossibilité de les faire coïncider sans déformation, ou de transporter une figure telle quelle de l'un dans l'autre; ainsi un triangle sphérique ne peut être transporté d'une sphère sur une autre de rayon différent.

Nous dirons de même que deux espaces à trois dimensions sont différents lorsque les figures de l'un d'eux ne peuvent être transportées telles quelles dans l'autre, ce passage ne pouvant se faire, comme dans le cas du triangle sphérique, qu'en modifiant la forme et les propriétés métriques des figures.

Dès lors, il suffit, pour faire disparaître la contradiction apparente à laquelle donne lieu la géométrie générale, de considérer le paramètre de cette géométrie comme un paramètre spatial dont chaque valeur particulière correspond à un espace à trois dimensions particulier; dans ces conditions, la définition de la droite générale caractérisée par la propriété a peut prendre une forme plus précise qui lève immédiatement toute difficulté. Nous avons appelé géodésique d'un espace à deux dimensions une ligne située dans cet espace et telle que par deux points de cet espace il n'en passe qu'une; nous

dirons de même : la droite d'un espace à trois dimensions est une droite située dans cet espace et telle que par deux points de cet espace il n'en passe qu'une.

D'après cela, à deux valeurs particulières du paramètre de la géométrie générale correspondent deux espaces à trois dimensions différents et, dans ces deux espaces, deux droites différentes, puisqu'une figure qui appartient à l'un de ces espaces ne peut être transportée dans l'autre : en un mot, une figure quelconque étant définie en géométrie générale, elle se particularise dans chaque espace particulier, c'est-à-dire pour chaque valeur particulière du paramètre, de sorte qu'aucune figure ne peut appartenir à la fois à plusieurs espaces.

En résumé, la géométrie générale basée sur la définition *a* est la géométrie synthétique d'un nombre infini d'espaces géométriques absolument distincts et la géométrie euclidienne est la géométrie d'un seul de ces espaces.

IV

Disons quelques mots des principales particularités géométriques qui distinguent l'espace euclidien de tous les autres. D'abord la ligne droite de cet espace jouit, par définition, de la propriété *b*.

De plus, Legendre a montré que cette propriété *b* de la ligne droite équivaut à la proposition suivante : Dans un triangle, la somme des angles est égale à deux angles droits.

On peut même montrer que, si cela a lieu pour un seul triangle, cela est encore vrai pour tous les autres triangles du même espace. D'où ces deux conséquences :

Si, dans un espace, la somme des angles d'un seul triangle est égale à deux angles droits, cet espace est euclidien.

Dans tout autre espace que l'espace euclidien, la somme des angles d'un triangle est toujours différente de deux angles droits.

Enfin, une des propriétés fondamentales de l'espace euclidien est d'être le seul espace homogène; expliquons ce que cela veut dire. Soit un triangle dont les côtés ont respectivement 7, 8 et 13 mètres de longueur; on sait qu'on peut construire un second triangle ayant les mêmes angles et des côtés mesurés par les nombres 7, 8 et 13 millimètres C'est ce qu'on exprime en disant que l'on peut construire une figure à diverses échelles; il n'y a là qu'un simple changement dans l'unité de longueur (le millimètre au lieu du mètre par exemple), mais les angles et les nombres qui mesurent les côtés restent les mêmes.

Algébriquement cela revient à dire que les relations métriques des figures se traduisent toujours en formules homogènes. L'espace

euclidien est seul homogène, car la possibilité de construire une figure à diverses échelles est liée à la théorie des parallèles et au postulatum d'Euclide. Dans les espaces non euclidiens il est impossible de réduire, par exemple de moitié, les dimensions d'une figure et de conserver les angles. On exprime souvent cette idée en disant que, dans l'espace euclidien, l'étendue d'une figure est relative, tandis que dans les autres espaces les figures ont des dimensions absolues.

V

La géométrie générale étant ainsi constituée en dehors de toute base expérimentale, il y a lieu de se demander quelle est la géométrie particulière réalisée dans le monde matériel. Les divers espaces géométriques dont nous avons trouvé les lois générales, ne peuvent exister à la fois, puisqu'ils ne peuvent pas recevoir les mêmes formes; pour savoir lequel de ces espaces contient les corps que nous voyons autour de nous, il faut nécessairement s'adresser à l'expérience. Plusieurs géomètres, il est vrai, ont admis qu'avant toute connaissance géométrique, et même avant toute expérience, nous avions sur notre espace un certain nombre de vues *a priori*, que notamment la relativité des dimensions des corps, c'est-à-dire l'homogénéité de l'espace, était chez nous une sorte de notion intuitive liée à la forme même de notre esprit : c'est là un point sur lequel nous reviendrons tout à l'heure; mais, quoi qu'il en soit de cette notion, il est beaucoup plus conforme à la rigueur scientifique d'établir d'abord, comme nous l'avons indiqué, en dehors de son fait expérimental et de toute idée préconçue, la géométrie générale des divers espaces et de rechercher ensuite, par l'observation, la géométrie particulière de notre espace.

On est ainsi amené à conclure que, dans la mesure de précision de nos instruments et de nos méthodes d'observation, notre espace ne diffère pas de l'espace euclidien ou homogène : nous avons dit que l'existence d'un seul triangle ayant une somme d'angles égale à deux angles droits suffisait pour caractériser l'espace euclidien : c'est là le mode de vérification le plus simple et c'est celui qu'on a employé en choisissant un des plus grands triangles que la science astronomique puisse observer et mesurer; il est en effet très important de choisir un triangle de très grands côtés, car, dans les espaces non euclidiens, les triangles ont une somme d'angles d'autant plus voisine de deux angles droits qu'ils sont plus petits.

Ceci dit, il serait tout à fait puéril de s'étonner que l'expérience soit ainsi d'accord avec notre notion antérieure de l'homogénéité de l'espace; il en est en effet de cette notion comme de beaucoup

d'autres du même genre : l'homme vivant en présence de l'Univers, il nous paraît tout à fait impossible que la géométrie de cet Univers ait été sans influence sur la formation de sa notion d'espace, cela avant même toute connaissance scientifique : l'homogénéité de l'espace se ramène, comme nous l'avons dit, à la relativité des dimensions des corps ou à la possibilité de construire une figure à diverses échelles sans altérer les éléments essentiels de sa forme; or, certainement, dès les âges les plus reculés, l'homme a tenté de reproduire en petit, soit en moulant une terre plastique, soit en travaillant un morceau de bois avec un instrument tranchant, la forme des objets qui l'entouraient : cet art s'est perfectionné d'âge en âge par la comparaison de plus en plus précise entre la reproduction et le modèle; n'est-il pas évident dès lors que de cette comparaison même devait résulter tôt ou tard pour l'homme la notion acquise de l'homogénéité de l'espace? En résumé, cette notion, loin d'être une vue *a priori* sur la nature de l'espace, est au contraire le résultat d'une très longue expérience.

C'est pourquoi, enfin, cette notion ne concerne que l'espace particulier dans lequel nous vivons; mais elle ne pouvait nous conduire à la conception des divers espaces géométriques que nous revèle notre géométrie générale.

Il ne faudrait pas du reste considérer ces divers espaces géométriques comme étant absolument exclus de l'Univers; la forme euclidienne de notre espace ne résulte, en effet, que d'observations d'une précision limitée; tout ce qu'on peut légitimement en conclure, c'est que les différences qui peuvent exister entre la géométrie euclidienne et celle que réalise l'Univers tombent au-dessous des erreurs d'observation; il reste donc là un doute qu'il est impossible d'éviter et, dans les limites de ce doute, on peut faire sur notre espace les diverses hypothèses suivantes que nous nous bornerons à énoncer :

1° Notre espace est et reste rigoureusement euclidien;

2° Notre espace réalise un espace géométrique très peu différent de l'espace euclidien, mais toujours le même;

3° Notre espace réalise successivement dans le temps divers espaces géométriques; autrement dit, notre paramètre spatial varie avec le temps, soit en s'écartant plus ou moins du paramètre euclidien, soit en oscillant autour d'un paramètre déterminé très voisin du paramètre euclidien.

Dans cette dernière hypothèse, la plus générale qu'on puisse faire, les formes des corps qui nous entourent se modifieraient lentement sous nos yeux en même temps que notre espace, puisque des espaces différents ne peuvent contenir les mêmes formes. A. Calinon.

REVUE GÉNÉRALE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

La Religion chinoise, par Albert Réville. Paris, 1889. — *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde*, par Adolf Bastian. Berlin, 1888. — *Les sources du Pentateuque*, par Alexandre Westphal. Paris, 1888. — *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, par Friedrich Baethgen. Berlin, 1888. — *Della religione e della filosofia cristiana*, par Baldassare Labanca, Turin, 1888. — *Le Idee millenarie dei cristiani*, par Alessandro Chiappelli. Naples, 1888. — *L'Origine de l'Apocalypse de saint Jean*, par Henri Schœn. Paris, 1887. — *Les Origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean*, par Auguste Sabatier. Paris, 1888. — *Metaphysik*, par Theodor Weber. Gotha, 1888. — *Darstellung und Erörterung des religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs*, par O. Veeck. Gotha. 1888. — *L'Irréligion de l'Avenir*, par M. Guyau. Paris, 1887. — *La Réforme et la politique française en Europe*, par le vicomte de Meaux, Paris, 1889.

Le professeur d'histoire des religions au Collège de France poursuit la publication de son « Histoire des religions » par un gros volume consacré à la *Religion chinoise* [1]. C'est un résumé consciencieux et soigneusement établi des travaux spéciaux consacrés à ce même objet par les savants de la France et de l'étranger. « De nos jours, remarque M. Réville, on se passionne et avec raison pour l'étude minutieuse des détails. On redoute, et cela est fort sensé, les généralisations trop hâtives et mal appuyées. L'érudition se montre sous la plume des savants contemporains aussi pointilleuse qu'elle était jadis de contentement facile, et cela est excellent. Cependant on abuse de tout, même des meilleures choses, et il ne faudrait pas qu'à force d'étudier les arbres et d'éplucher les petites herbes, on se privât du plaisir de contempler les forêts. J'estime que les travaux de généralisation et les recherches d'érudition doivent marcher de front, se prêtant un mutuel appui. Car, si les vues synthétiques doivent être soutenues et conti-

1. Un volume en deux tomes in-8°, VII et 710 pages.

nuellement rectifiées par l'étude analytique des petits faits, ceux-ci, en revanche, ne produisent que de la poussière aveuglante, sans utilité comme sans intérêt, si on ne tâche pas de les relier en les rattachant à des idées générales et organiques. Les unes et les autres, sur le domaine de l'histoire, doivent d'ailleurs être toujours considérées comme des essais perpétuellement soumis à revision. Mais c'est leur concomitance, c'est leur action mutuelle qui fait avancer la science historique. Après tant d'études laborieuses, d'un mérite incontestable, roulant sur les faits principaux, et sur de nombreux points de détail de l'histoire chinoise, il était bon, c'est du moins ma conviction, qu'un travail d'ensemble, fortifié par l'habitude et l'étude prolongée des questions religieuses, coordonnât les résultats que l'on peut tenir pour acquis. J'ai eu la hardiesse de le tenter; il ne m'appartient pas de dire si j'ai réussi. »

Ce propos est fort légitime. L'écrivain qui travaille de seconde main devra, sans doute, ne perdre jamais de vue les dangers de sa situation, mais l'habitude qu'il a de traiter les questions qui touchent au culte et aux idées religieuses lui permettra de classer et d'ordonner d'une façon profitable les résultats et les faits le plus solidement acquis. Nous n'en sommes pas, d'ailleurs, en ce qui touche la Chine, dans l'embarras où nous met, par exemple, l'assyriologie avec l'incertitude du déchiffrement et les prétentions contradictoires des spécialistes. Pour la Chine, les textes sont amples, d'une interprétation assurée, et l'ensemble des travaux qui lui ont été consacrés créerait plutôt une difficulté au vulgarisateur par leur abondance et leur richesse. Mais nous nous étonnons que l'auteur ait cru devoir placer en tête même de son volume des considérations générales qui aboutissent à un jugement défavorable sur la civilisation chinoise. On pourra même penser que M. Réville s'en tire à bon compte en condamnant la Chine sous le prétexte que « l'idéal chinois est un souvenir, le nôtre une espérance ». — « C'est, ajoute-t-il, une différence radicale, tout entière en notre faveur. » Je ne sais si tout le monde en jugera de même. Une civilisation telle que la nôtre, féconde en manifestations brillantes, mais impuissante à trouver son assiette, doit-elle être jetée si volontiers comme argument suprême à la face du Chinois, et possédons-nous des motifs de satisfaction personnelle assez grands pour opposer fièrement notre vie « plus colorée, plus ample, plus intense », à la « vie recroquevillée du Chinois »? Il nous paraît, en tout cas, qu'il y a quelque injustice à faire précéder l'exposé de la religion chinoise d'une appréciation aussi partiale, qui aurait tout au plus dû venir comme conclusion.

Voici les divisions adoptées par M. Réville. I. Considérations générales sur la civilisation chinoise, aboutissant à ce jugement : la Chine a excellé dans le médiocre. II. Esquisse d'une histoire de la Chine. III. Les livres sacrés. IV. L'ancienne religion chinoise. V. La religion de l'État chinois. VI. Le culte des ancêtres. VII. Les sacrifices chinois. VIII. Le culte impérial. IX. Confucius. X. Le confucéisme. XI. Les destinées du confucéisme. XII. Lao-Tseu et le Tao-Té-king. XIII. Le taoïsme,

ses origines et son histoire. XIV. Le taoïsme, son organisation, ses croyances, son état actuel. XV. Le bouddhisme chinois, ses origines, son histoire, sa situation actuelle. XVI. Le bouddhisme chinois ; doctrines, culte, couvents et divinités bouddhistes. XVII. La religion populaire. XVIII. Le Feng-Shui (ou divination chinoise). Les conclusions de l'ouvrage se lisent au chapitre XIX et dernier, intitulé : Considérations finales, et que suivent cinq appendices consacrés à l'islamisme chinois, au judaïsme chinois, au christianisme chinois, aux Taé-Ping et aux dynasties chinoises.

On a dû se demander pourquoi M. Réville traite de « la religion chinoise » et non « des religions de la Chine ». C'est que, s'il y a diverses formes religieuses, la religion populaire est essentiellement une. « Est-ce que toutes ces fêtes publiques et privées que la multitude chinoise célèbre avec tant d'empressement sont confucéennes? Sont-elles bouddhistes? Font-elles partie intégrante de la religion impériale? Évidemment non. Beaucoup sont toutes pénétrées de cet animisme exubérant que le confucéisme tient systématiquement à distance. Un plus grand nombre encore s'associent à des croyances et à des rites que le bouddhisme, même affaibli comme il l'est en Chine, ne saurait sanctionner sans renier son principe. Ce qui n'empêche pas une grande quantité de Chinois de recourir en nombre d'occasions aux bons offices du clergé bouddhiste... Mais comme ils vivent et adorent ostensiblement sans aucun scrupule d'une manière très peu conforme aux enseignements de Bouddha, on ne peut pas dire que ce soit là une religion nationale. On pourrait plutôt dire que la religion populaire en Chine est taoïste parce que le taoïsme, profondément oublieux du Tao de Lao-Tseu, son fondateur malgré lui, s'est donné des cadres assez élastiques pour embrasser tout ce qui est tradition, légende, culte local, régional ou national. C'est une religion à tout croire. Cependant ce serait une erreur profonde de la considérer comme la religion chinoise proprement dite, etc. » Cette discussion est intéressante et nous imaginons qu'on pourrait de même discuter s'il y a une ou plusieurs religions dans l'Inde. En réalité, c'est une affaire sans grande importance. Dans tous les pays où sont pratiqués différents cultes, l'étranger sera frappé de voir certains côtés communs à tous, surtout s'il cherche de préférence ses renseignements dans l'usage populaire.

M. Réville tranche par l'affirmation la question souvent débattue de savoir si la Chine est, oui ou non, une nation religieuse, si, sous l'encombrement des pratiques, subsistent le sentiment de l'adoration et la poursuite d'un idéal. Toutefois il l'entend en un sens assez restreint, déclarant que la religion simplifiée par l'esprit confucéen, avant et après Confucius, ne fut qu'un naturisme émasculé et un animisme assagi, ce qui semblera assez maigre et justifiera une expression dédaigneuse que nous trouvons un peu plus haut : la Chine est religieuse *à sa manière*. Toutefois le peuple serait demeuré beaucoup plus près de l'ancien animisme avec ses sorciers, ses exorcistes, ses amulettes et ses fétiches.

Le bouddhisme lui-même, malgré ses visées plus hautes, a été rabaissé à ce médiocre niveau des superstitions et usages populaires. En sorte que M. Réville ne fait plus guère exception qu'en faveur d'un seul et unique « élément de la vie supérieure » qui aurait pénétré assez avant dans la religion chinoise, à savoir l'élément moral. Il déclare que « la religion en Chine a cherché de différentes manières et sous toutes ses formes à s'unir à la morale pour la vivifier et la sanctionnner. » Cette tendance remonterait aux temps les plus anciens.

M. Réville aborde ici un ordre de considérations très élevé. Il se demande si l'impuissance qu'il remarque chez le Chinois à tirer du principe de son culte autre chose qu'une religion médiocre, ne tiendrait pas au « principe originel de cette religion, ce principe naturiste auquel, à travers ses variations, elle demeure toujours attachée ».

Et il fait cette réponse : « Pour nous, la réponse à cette question n'est pas douteuse. Le naturisme peut s'annexer une certaine morale; en principe, il n'est ni plus ni moins moral que son objet, la nature, et quoi qu'on fasse, le moment vient toujours où principe et objet sont revêches au caractère moral qu'on veut leur assigner. Le Ciel est le Dieu suprême du confucéen. J'admets volontiers que par le Ciel il entend l'être conscient dont la voûte bleue est la révélation ou le revêtement. Encore est-il qu'il n'entend pas séparer Tien ou Chang-Ti de son corps d'azur. C'est ce corps qui le manifeste et sert d'organe à ses volontés souveraines. Ces volontés, à leur tour, se traduisent ordinairement par les phénomènes atmosphériques. Ces phénomènes obéissent-ils aux lois morales? Ne dénotent-ils pas, au contraire, une parfaite indifférence pour les faits de l'ordre moral?... Le ritualisme confucéen procède d'une excellente intention, son principe rentre dans le point de vue moral; mais il tombe dans l'absurde et même dans l'immoral parce qu'il a pour point de départ le culte d'une divinité, qui ne peut pas être plus morale que la nature elle-même. Il doit se contenter de l'idéal incomplet dont elle est la révélation. »

On se tromperait si l'on croyait que les vues défendues par l'auteur de la « Religion chinoise » sont destinées à prévaloir sans obstacle. Bien que l'ouvrage de M. Réville soit de bien récente date, j'ai déjà sous les yeux une brochure due à la plume d'un orientaliste éminent [1], qui s'inscrit en faux contre ses principales conclusions. Un premier reproche que M. de Harlez adresse à M. Réville est de nous avoir donné le tableau de l'ancienne religion chinoise d'après ce qu'on rapporte des usages et des pratiques actuels de certains Tartares. M. Réville, dit le critique, « emprunte ses tableaux aux voyageurs modernes et nous les donne comme la peinture fidèle de la religion mongole des premiers jours, aux xxe et xxve siècles avant notre ère ». L'auteur de la « Religion chinoise » serait ici tombé dans l'erreur si grave que nous avons relevée nous-même dans le *Manuel d'histoire des Religions* de M. Tiele. Rien n'est, en effet, plus imprudent, rien n'est moins scientifique que

1. C. de Harlez, *La religion en Chine, à propos du dernier livre de M. A. Réville.*

de demander aux non civilisés contemporains de nous instruire sur les débuts religieux de la Chine, de l'Inde ou de la Grèce, sous le prétexte que les lois du développement religieux exigent la progression suivante: naturisme, animisme, polythéisme, monothéisme, et que les sauvages de notre temps n'ont pas encore (?) dépassé la phase de l'animisme ou du naturisme. Je relève ici dans les critiques de M. de Harlez une remarque très juste, dont il est aisé de faire l'application : « Les gens du peuple, parmi nous encore, se mettent peu en peine de concilier ce qu'on leur apprend de la nature divine avec leurs superstitions et les sorcelleries auxquelles ils ajoutent foi malgré tout. Nous les voyons plus souvent tentés d'attribuer aux saints qu'ils vénèrent une existence par soi et une puissance plus ou moins indépendante de Dieu. Le même phénomène a dû se produire en Chine avec une puissance bien autrement intense. Aussi devons-nous nous attendre à y trouver des idées contradictoires qui déroutent les esprits systématiques qui ne sont pas prêts à admettre les faits tels qu'ils sont. » Et M. de Harlez, au rebours de M. Réville, soutient que la plus ancienne religion chinoise nous met en présence d'un monothéisme, qui ne saurait toutefois être mis sur le même pied que celui des Hébreux.

Quelles que soient les réserves à faire sur des points de détail et quand même M. Réville aurait cédé à la tentation d'imposer aux faits sa théorie du développement religieux dans l'humanité, la *Religion chinoise* n'en est pas moins le fruit d'un dépouillement considérable, accompli avec une louable patience. C'est une œuvre de valeur, qui tiendra dignement sa place à côté des précédentes.

Le mot « allerlei » que M. Bastian a mis en tête de son dernier ouvrage [1], est une trouvaille pour désigner le genre littéraire très spécial adopté par l'infatigable ethnographe; *allerlei*, cela signifie *par-ci par-là*, et c'est, en effet, comme on sait, dans le plus effroyable désordre que M. Bastian nous livre le résultat de ses vastes lectures.

Nous nommions tout à l'heure les Israélites; voilà que nous voulons présenter à nos lecteurs un intéressant travail sur le *Pentateuque*, autrement dit sur les *livres de Moïse*. En voici le titre exact : *Les sources du Pentateuque, Étude de critique et d'histoire. I. Le problème littéraire* [2]. C'est là une œuvre de débutant, mais une œuvre qui se recommande par de sérieuses qualités. Quand quelques années auront passé sur la tête de M. Westphal, son ardeur un peu exubérante se sera apaisée; il attachera moins d'importance à des distinctions subtiles qu'il croit appelées à renouveler le monde, et nous saluerons avec plaisir en lui, ce que nous faisons déjà, un exégète rompu aux difficultés de la critique biblique et se mouvant avec aisance dans le dédale de systèmes aussi contradictoires que successifs.

D'après M. Westphal, il s'est produit un regrettable divorce entre la

1. 2 vol. grand in-8°, cxx et 380 pages, xi et 512 pages, avec reproductions phototypiques et photolithographiques.
2. In-8°, xxx et 319 pages.

critique et la foi. Et l'auteur de dire qu'il faut « transformer la théologie de façon à faire cesser l'incompatibilité introduite par les hommes entre la Bible telle que l'a faite la science et la Bible telle que la veut la foi ». Au fond, ce qu'il proclame et réclame, en se plaçant à un point de vue très spécialement protestant, c'est ce que le regretté François Lenormand et autres catholiques ont demandé avec instance aux théologiens de leur confession, à savoir de distinguer et de séparer les questions de dogme et de foi des questions purement littéraires et historiques que soulève l'étude des livres bibliques. Qu'importe au dogme chrétien que le *Pentateuque* soit d'une ou de plusieurs plumes, soit le fruit d'une époque très reculée ou remonte à des temps moins anciens? En quoi l'idée religieuse qu'il exprime est-elle compromise par cette circonstance que l'œuvre n'est ni de la personne ni du siècle que la tradition allègue? L'inspiration dont la théologie revendique le bénéfice pour la Bible tiendrait-elle non à son contenu et à ses effets, mais aux circonstances purement extérieures de sa composition? J'élabore en ce moment même un travail d'ensemble, dont les conclusions vont à restituer l'unité religieuse des livres bibliques tout en rapportant leur composition à une date assez rapprochée des temps du christianisme. Et je prétends que l'adoption de pareils résultats ne serait en rien préjudiciable pour l'édifice du dogme chrétien, qui s'appuie en réalité sur toute autre chose que sur la date et le procédé de composition des textes de l'Ancien Testament. Je salue donc dans l'auteur des *Sources du Pentateuque* un allié et suis heureux de voir la thèse que je défends trouver des appuis dans les rangs de l'orthodoxie protestante. Cette orthodoxie, quand je faisais moi-même des études de théologie, je l'ai vue pousser l'intolérance au delà de tout ce qu'on peut imaginer; si M. Westphal peut contribuer à élargir les vieux cadres qui, je m'empresse de le dire, ne sont plus ce qu'ils étaient il y a vingt ans encore, je l'en féliciterai très sincèrement.

Comment réconcilier la foi avec la critique des livres bibliques entreprise selon les règles exactes de l'examen proprement littéraire? C'est en faisant voir que les résultats de cette étude s'accordent avec les affirmations du dogme. M. Westphal distingue ici entre le problème « historique » et le problème « littéraire ». C'est à celui-ci qu'il s'attaque pour le moment, renvoyant à un moment ultérieur la question de date des divers documents dont il reconnait la présence dans le *Pentateuque* : « La question de savoir à quelle période historique nous ramènent les différents documents qui composent le *Pentateuque*, dépend expressément de la découverte et de la reconstitution préalable de ces divers documents. Tant que le problème littéraire, c'est-à-dire la recherche des documents, n'a pas été résolu, le problème historique, c'est-à-dire la fixation de leurs dates respectives, ne peut être abordé avec quelque chance de succès. » Or, l'auteur croit qu'on peut considérer la question littéraire comme tranchée et il admet dans l'ensemble les résultats des écoles critiques à cet égard.

Mais, dira le croyant, vous détruisez l'unité du *Pentateuque*, en admettant qu'il est entré dans sa composition quatre ou cinq documents, sinon plus, dus à des plumes différentes, documents dont vous vous réservez de déterminer ultérieurement l'origine. C'est à cette objection que M. Westphal fait une réponse triomphante, réponse dont je ne sais si les croyants témoigneront une grande satisfaction et dont je crains que les critiques ne sourient, mais dont je ne me scandalise point trop parce que je disais, plus clairement que l'auteur ne fait lui-même, à quoi il tend et où il va, parce que je suis convaincu qu'il élargira une formule, inadmissible dans son expression actuelle, et que, conformément à ce que je vois plus haut, je tiens cette formule élargie pour défendable et acceptable. « Quel est donc, dit-il, le résultat de ces hardis travaux dont l'Église s'alarme et dont l'incrédulité s'applaudit? D'avoir mis trois livres à la place d'un livre, une série de témoins à la place d'un seul témoin. On expulsait les patriarches du domaine de l'histoire sous prétexte que les renseignements étaient contradictoires et les faits mal documentés; maintenant nous avons, de l'aveu même de la science, trois ou quatre récits de la vie des patriarches d'où les contradictions ont disparu. Les regarderons-nous comme des variantes d'une même légende populaire? Impossible; leurs divergences sont trop nombreuses, leur caractère trop distinct. Une fable devenue légendaire et apparaissant sur le terrain de l'histoire sous la forme d'une triple tradition : voilà qui nous paraît difficile à comprendre. — Mais qu'un fait historique, transmis de siècle en siècle par la tradition orale, devienne peu à peu l'épopée des générations et porte, au jour de sa rédaction, la forte empreinte du génie des tribus qui l'ont conservé et le cachet des temps qui l'ont fixé par écrit, rien de plus naturel; les faits de ce genre abondent dans les annales de l'histoire. Que l'on arrive à réunir plusieurs traditions indépendantes, partant des mêmes souvenirs, et ces souvenirs acquerront, par la divergence même des détails qui les accompagnent, une incontestable autorité. — Or ces diverses traditions rapportant l'histoire patriarcale, nous les possédons aujourd'hui et c'est la Bible qui nous les donne. Comment ne pas montrer notre reconnaissance envers les patients chercheurs qui ont dégagé les documents dont la confusion faisait la faiblesse et dont l'union fera la force? Ils ont, malgré eux et malgré nous, fourni la plus brillante apologie des premières pages de l'histoire sainte, en mettant en lumière par la découverte des sources du *Pentateuque* : *l'harmonie des évangiles de l'ancienne alliance.* »

Ce que prétend dire M. Westphal, — et il me permettra de lui dire que la manière dont il exprime sa pensée est à peu près inintelligible pour quiconque n'est pas familiarisé avec les débats de la théologie protestante, — c'est ceci : on a invoqué contre la véracité des antiquités bibliques, spécialement des faits allégués sur l'époque patriarcale et sur celle de Moïse, les divergences des textes et les singulières contradictions qu'on y relève. Eh bien, ces divergences confirment tout au con-

raire l'authenticité du fond, parce que, de même que nous possédons plusieurs évangiles représentants de diverses traditions qui se confirment dans leurs traits essentiels, nous retrouvons dans le *Pentateuque* plusieurs traditions indépendantes qui s'accordent à conserver le fond d'un souvenir antique, religieusement transmis en ce qui touche les faits principaux. Si nous n'avions qu'un écho unique du passé, on pourrait le suspecter; mais diverses versions, d'accord sur le fond, constituent une preuve à l'abri de toute suspicion.

Je ne m'attarderai pas à faire voir tout ce qu'il y a de subtil et de naïf à la fois dans ce raisonnement. La distinction proposée entre le caractère d'écrits qui reposent sur la fable ou sur un souvenir positif, est inadmissible. Et cependant, M. Westphal, s'il commet une vraie erreur d'écolier en s'imaginant qu'une légende cesse d'être une légende parce qu'elle se retrouve non pas en une, mais en plusieurs versions, n'a point tort dans le fond. Il a raison d'engager l'Église protestante à ne pas s'inscrire en faux contre ce qu'il y a de plus clair dans le travail critique des cent dernières années; il a raison quand il engage la « droite » du protestantisme à s'ouvrir à une étude très légitime, dont les résultats ne peuvent inquiéter ni le sentiment religieux, ni la croyance. Qu'on arrive par cette voie à restituer la personne d'un Abraham ou d'un Jacob, assurément c'est une illusion; mais c'est une illusion qui n'offre aucun danger, tandis qu'il y a un grand danger pour les Églises, soit catholique, soit protestante, à tourner le dos aux recherches exactes de l'histoire et de la littérature quand elles ont la Bible pour objet.

Cela dit, je dois faire quelques réserves sur la facilité avec laquelle M. Westphal déclare que « le problème littéraire » est résolu, que les critiques sont désormais unanimes dans la reconstitution des sources ou documents qu'ils admettent être entrés dans la composition dernière du *Pentateuque*. Cela est fort exagéré. Il y a assurément des points acquis, mais, à côté de cela, que d'incertitudes et que d'inutiles complications! Toutefois, comme M. Westphal a entrepris de faire avaler une pilule — et quelle pilule! — à la fraction la plus conservatrice de la théologie protestante, ne lui reprochons point de l'avoir un peu dorée.

Nous-même, en ce qui touche le fond, rejetons absolument l'historicité des faits rapportés au *Pentateuque*, et, en ce qui touche la forme, considérons qu'on s'est rendu assez mal compte du travail littéraire dont ce livre est le produit, en tenant le *Pentateuque* pour une œuvre remaniée à plusieurs reprises au cours des siècles et dans laquelle se trouvaient fondus des documents d'origine très différente, représentant la tradition ou le point de vue de milieux également séparés par le temps et par l'espace. C'est, selon nous, la mise en œuvre de quelques données dogmatiques, morales et religieuses d'une grande simplicité, qui servaient de thème aux écoles juives des temps de la Restauration ou du second Temple; ces « lieux communs »,

matière de l'instruction religieuse donnée à la communauté, ont reçu une forme définitive par leur mise par écrit et par la réunion des différentes rédactions qui avaient paru mériter d'être conservées à la postérité. Le travail d'assemblage et de combinaison s'est fait plutôt avec le souci de ne rien laisser perdre que d'aplanir ou de faire disparaître d'inévitables dissonances. Le fait capital que le *Pentateuque* est destiné à mettre en lumière, la merveilleuse protection de la divinité conduisant les siens à travers mille épreuves à la possession paisible du pays de Chanaan, ressort, en effet, avec une éloquence irrésistible en dépit de l'enchevêtrement et de la surcharge qui se remarquent en maint endroit.

L'exposé que fait M. Westphal de l'histoire des travaux consacrés par la critique à l'examen du *Pentateuque*, est établi avec autant de soin que de compétence. C'est un complément très utile aux renseignements que M. Reuss a déjà rassemblés sur ce même objet dans son grand ouvrage sur la Bible. Le jeune exégète a ainsi divisé son sujet : Première partie, la tradition; deuxième partie, les Précurseurs de la critique; troisième partie, la Critique. Cette partie, de beaucoup la plus développée, comprend quatre chapitres : I. L'hypothèse des sources. II. L'hypothèse des fragments. III. L'hypothèse des compléments. IV. Retour à l'hypothèse des sources. M. Westphal a utilement complété son travail en donnant la traduction d'un certain nombre de morceaux qui permettent de comparer le caractère différent des sources du *Pentateuque*.

M. Baethgen qui appartient, lui aussi, aux cercles conservateurs de la théologie protestante, s'est proposé dans ses études sur l'histoire des religions sémitiques de comparer *le Dieu d'Israël et les dieux des païens* [1]. C'est une œuvre consciencieuse, méthodique, dans laquelle il y a beaucoup à louer, mais qui appelle cependant d'assez importantes réserves.

M. Baethgen expose en premier lieu le panthéon des Sémites païens, à savoir les Iduméens, Moabites, Ammonites, Phéniciens, Araméens, Arabes et Himyarites. Tous ces peuples sont polythéistes et l'auteur énumère toutes les indications à cet égard, notamment celles qui proviennent des découvertes récemment accomplies sur le terrain de l'épigraphie. Un second chapitre est consacré à rechercher si l'on a été fondé à imputer aux Israélites un polythéisme primitif, dont la Bible aurait conservé les traces. La conclusion de l'auteur est négative; il rejette catégoriquement les assertions qui sont aujourd'hui en faveur et que défendent d'éminents exégètes, assertions d'après lesquelles le monothéisme spiritualiste de l'époque prophétique serait issu lui-même d'un premier état où l'on remarquerait à la fois des pratiques matérialistes et l'idée de la pluralité divine. Enfin, en troisième lieu, l'auteur entreprend de retracer l'évolution religieuse comparative des Sémites païens et des Israélites.

1. In-8°, 316 pages.

Nous nous accordons avec M. Baethgen sur de nombreux points de détail. Nous rejetons avec lui, dans l'ensemble, ce qu'on allègue touchant le prétendu polythéisme primitif des Hébreux, et ne pouvons pas considérer autrement que comme une fantaisie ingénieuse l'essai qu'on a fait de tirer de la Bible toute une mythologie dans le goût de celle qu'on prête aux pères de la race indo-européenne. Cependant son parti pris est trop sensible dans sa manière de traiter les textes. Quand il s'agit de Sémites non israélites, le moindre indice lui suffit à affirmer le polythéisme; quand il est question des Hébreux, c'est tout autre chose. D'ailleurs M. Baethgen incline à accorder aux documents bibliques une antiquité et une sûreté que je ne saurais leur reconnaître.

La partie de l'ouvrage qui laisse le plus à désirer est la troisième. L'auteur prétend retracer l'évolution religieuse comparative des diverses nations sémitiques à une époque pour laquelle toute indication sérieusement datée fait défaut. Nous devons déclarer hautement que cet essai pèche par la base et que des conclusions ainsi obtenues n'ont aucune valeur quelconque. Pour qu'une comparaison soit fructueuse, il est essentiel qu'elle s'appuie de faits datés, sinon à quelques années près, au moins avec une approximation suffisante. C'est pour cette raison qu'il ne saurait être question, dans l'état actuel de nos connaissances, de tenter dans des conditions vraiment scientifiques une comparaison entre la marche suivie par les Hébreux dans leur développement religieux et l'évolution analogue qui s'est produite dans les nations ou peuples que l'on intitule également sémitiques.

Les lecteurs de cette *Revue* n'ont pas besoin que nous leur présentions M. Labanca, professeur à l'Université de Rome, dont nous avons fréquemment occasion d'annoncer et de louer les solides et consciencieuses études. Il s'agit aujourd'hui, avec la *Philosophie chrétienne* [1], du second volume d'un grand ouvrage, dont la première partie a paru sous le titre de : *le Christianisme primitif*. M. Labanca distingue, comme on sait, trois christianismes différents : le christianisme primitif que l'on pourrait appeler le nazaréisme, c'est-à-dire l'enseignement authentique du Christ historique et des premières communautés chrétiennes, qui est à proprement parler la religion chrétienne; le christianisme légendaire, consistant dans l'ensemble des traditions forgées par l'imagination populaire et substituées par elle à la réalité historique; enfin le christianisme comme doctrine philosophique ou la philosophie chrétienne. Après avoir dégagé dans le précédent volume le christianisme primitif du christianisme légendaire et avoir montré la formation de celui-ci, M. Labanca expose maintenant l'avènement, la grandeur et la décadence de la philosophie chrétienne.

Dans les huit premiers chapitres de son livre, le savant professeur décrit la méthode de la philosophie chrétienne, sa nature, ses limites

1. In-8°, xv et 683 pages.

et les solutions qu'elle propose pour quelques-uns des principaux problèmes philosophiques. Les trois derniers chapitres nous montrent la philosophie chrétienne dans ses rapports avec la science antique, pendant sa période de croissance et dans ses rapports avec la philosophie moderne, pendant sa période de déclin. Chaque fois, l'auteur fait passer devant les yeux du lecteur les opinions et les doctrines des principaux pères de l'Église et des docteurs scolastiques. Les thèses qui se dégagent de ces études peuvent se résumer de la façon suivante : la pensée scientifique est le passage de la foi au doute et du doute à la connaissance rationnelle : la philosophie chrétienne procède directement de la foi à la connaissance; elle a un caractère dogmatique ou mystique. Elle s'est débattue constamment entre les deux obligations inconciliables de ne rien enseigner qui fût contraire à la foi et de se conformer néanmoins aux affirmations générales de la philosophie non chrétienne. De là le caractère incertain de sa détermination. Ses limites chronologiques ne sont pas moins difficiles à fixer: elle a la prétention d'être de tous les temps et, de fait, elle n'appartient en propre à aucune époque. Ses rapports avec la théologie sont également incertains; en réalité, elle rentre tout entière dans la théologie. Le problème essentiel de la philosophie chrétienne a toujours été de déterminer les rapports de la révélation et de la raison et les solutions ont varié suivant les écoles. Les mêmes divergences éclatent dans la théodicée et dans l'énoncé des moyens qui permettent de connaître Dieu. La philosophie chrétienne, en effet, a été éclectique. La première cause de sa décadence a été l'affaiblissement de l'organisme ecclésiastique. Le scepticisme accompagnant souvent le mysticisme, les abus du formalisme scolastique, le mépris de la réalité historique ont été, à leur tour, autant d'éléments de dissolution au sein de la philosophie chrétienne. Avec la Renaissance, le doute reprend ses droits et la tolérance religieuse fait son apparition. La Réformation, œuvre nécessaire, se débat entre les principes contradictoires d'une religion individuelle, libre, fondée sur l'étude de la Bible, et d'une philosophie qui conteste les droits de la raison. La philosophie moderne, inaugurée à la Renaissance, définitivement constituée avec Bacon, Descartes et Spinoza, suit trois directions principales : elle est empirique, rationaliste ou historique. Elle s'est complètement émancipée de la philosophie chrétienne; d'abord elle ne lui a témoigné que de l'indifférence; aux XVIIe et XVIIIe siècles elle l'a attaquée; aujourd'hui elle cherche à s'assimiler les éléments historiques et positifs que cette philosophie chrétienne renferme.

On voit par cette seule analyse que M. Labanca s'est proposé un programme singulièrement ample et je signale avec plaisir dans son livre une preuve du progrès que font en Italie les études d'histoire et de philosophie religieuses. Il est à noter que M. Labanca, ainsi que la plupart de ses compatriotes, met le plus grand zèle à dépouiller les œuvres des écoles allemandes et françaises. Nous dirons de la seconde

partie de son important ouvrage, ce que nous disions ici même, il y a trois ans, de la première : En un travail qui touche à tant et de si gros problèmes, il est impossible qu'il ne se produise pas de nombreuses divergences dans l'appréciation des faits; mais les critiques impartiaux loueront l'esprit d'indépendance et le souci d'une information à la fois abondante et précise dont l'auteur a su faire preuve dans une entreprise aussi longue et aussi difficile. Assurément l'on pourra discuter la question de savoir s'il y a réellement *une* philosophie chrétienne, ou s'il n'y en aurait pas *plusieurs*, selon les époques, les écoles et les auteurs. Un des critiques de M. Labanca lui reproche précisément d'avoir déclaré que *la* philosophie chrétienne était celle des pères de l'Église et de la scolastique et de ne s'être occupé que de celle-là et non point, par exemple, de celle d'un Schleiermacher ou d'un Channing. La remarque peut être fondée dans une certaine mesure et elle l'est assurément quand un écrivain se propose d'examiner si la philosophie chrétienne est appelée à conserver son empire sur les esprits, soit sous sa forme ancienne, soit sous l'aspect que les théologiens modernes préfèrent lui donner. Cependant ce serait rendre impossible la tâche du philosophe de lui dénier la faculté de considérer comme ayant la valeur d'un type la doctrine ecclésiastique, et c'est aller trop loin de déclarer que celle-là n'est qu'une des philosophies qui se sont réclamées du titre de chrétiennes et qu'on peut en conséquence lui dénier la place d'honneur à laquelle elle aspire [1].

C'est à Naples que M. Chiappelli a prononcé une leçon publique destinée à inaugurer l'exercice académique 1887-1888 sur les *Idées millénaires des chrétiens*. Cette leçon a reçu d'importants compléments et forme aujourd'hui une forte brochure [2]. On y trouve un exposé, solide et établi avec compétence, de l'histoire des idées messianiques et millénaires depuis leurs origines dans le prophétisme juif jusqu'au moyen âge, et une rapide esquisse de ces mêmes croyances jusqu'à nos jours. Nous signalerons également un mémoire de M. Michele Jetti lu à l'Académie théologico-philosophique de Saint-Thomas d'Aquin à Naples et intitulé : *l'Infini dans la psychologie religieuse de Max Müller* [3]. Curieux rapprochement que celui de ces deux noms, le grand théologien philosophe du moyen âge, remis en honneur par le zèle pieux du successeur de saint Pierre, et l'ingénieux et fécond mythologue, chez lequel la subtilité germanique s'allie au sens pra-

1. L'ouvrage de M. Labanca a provoqué quelque polémique et nous en avons l'écho dans une brochure intitulée : *La filosofia cristiana nel convito di Baldassare*. La discussion est vive et l'auteur, M. L. M. Billia, y fait preuve d'un savoir étendu. M. Labanca a extrait de la *Revue de philosophie scientifique* (en italien) une revue des récentes publications d'histoire et de philosophie religieuses analogue à celles que nous publions ici; il veut bien y consacrer un examen approfondi à mes dernières publications, ce à quoi je suis très sensible.

2. In-8°, 59 pages.

3. In-8°, 62 pages.

tique de l'Anglais, un des produits assurément le plus authentiques de l'esprit protestant et moderne! C'est une dissertation très solide et qui repose sur une sérieuse étude personnelle [1].

L'*Apocalypse de saint Jean*, renfermée au Nouveau Testament, traverse des phases singulières, au moins en ce qui touche son interprétation. Elle passait, il n'y a pas longtemps encore, pour la formule même de l'obscurité, et Dieu sait ce que chacun se croyait permis d'en tirer pour la connaissance du passé, du présent et de l'avenir. C'était certainement, de tous les livres de la Bible, celui dont l'interprétation donnait lieu aux plus grands écarts, aux plus singulières fantaisies. Un grand pas fut fait pour une plus saine intelligence du livre, quand Lücke, par la publication de son *Introduction*, la rattacha à l'ensemble de la littérature apocalyptique, si florissante aux environs du christianisme. En effet, nous avons conservé de cette époque un certain nombre d'ouvrages conçus sur le même type et, en étudiant les secrets de leur composition, on peut en tirer quelque lumière pour l'intelligence de l'*Apocalypse* canonique. Ces ouvrages offrent ceci de commun qu'ils consistent en révélations de l'avenir, mises dans la bouche de quelque grand personnage du passé.

L'œuvre avait donc cessé d'être unique et isolée et l'on pouvait espérer arriver à se rendre compte de sa signification et de son origine par l'application des règles admises pour l'ensemble des productions littéraires auxquelles il convenait désormais de l'assimiler. Cette espérance ne fut pas déçue. En 1835, plusieurs théologiens distingués découvraient simultanément l'empereur Néron dans le mystérieux chiffre 666 du chapitre XIII, verset 18. Désormais le problème sembla résolu et un accord, assez rare entre commentateurs bibliques, succéda aux controverses passionnées des âges précédents. L'auteur de l'*Apocalypse* avait visé l'empire romain et spécialement dans cet empire la personne de Néron, le persécuteur acharné du christianisme naissant. Dans un article donné en 1877 à l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, un critique autorisé, M. Sabatier, pouvait en toute sincérité écrire ce qui suit : « Chose singulière! cet ouvrage qui passait pour le plus obscur de la Bible, est peut-être celui sur lequel règne la plus grande unanimité d'explications parmi les théologiens modernes. On est généralement d'accord, en effet, sur le lieu et la date précise de sa composition, sur sa signification générale et le but qui y est poursuivi. L'*Apocalypse de saint Jean* est sortie des convulsions qui agitèrent la Judée de l'an 67 à l'an 70 et amenèrent la destruction de Jérusalem. »

Soudain, il y a deux ans, paraît sous le patronage d'un écrivain connu, le professeur Harnack, un opuscule dû à un débutant, lequel soutient que l'*Apocalypse* n'est pas une œuvre proprement et foncière-

1. A signaler encore *la Leggenda religiosa nell'evo medio*, par L. Anfosso, et *Il Sentimento religioso come fenomeno biologico e sociale*, par E. Belmondo.

ment chrétienne, comme on l'a toujours prétendu, aussi bien dans le camp des conservateurs que dans celui des novateurs les plus hardis, mais une œuvre *juive* qui a subi un certain nombre d'interpolations *chrétiennes*, afin de pouvoir trouver place dans le recueil sacré des livres canoniques de l'Église. Mais voici le plus singulier de l'affaire. Cette proposition révolutionnaire, cette thèse audacieuse est accueillie avec une singulière faveur. Quelques hommes considérables s'y rallient; d'autres, tout en faisant des réserves, déclarent qu'il y a lieu de tenir le plus grand compte des nouvelles propositions. M. Sabatier, que je citais à l'instant, s'accorde avec beaucoup de ses collègues les plus compétents pour dire que la solution qui avait prévalu pendant cinquante ans et qu'ils considéraient jusqu'à ce jour comme pleinement satisfaisante, — solution qui n'a été mise en suspicion que par une sorte de hasard, — que ladite solution laissait subsister mainte obscurité, qu'elle ne levait que d'une façon très imparfaite les difficultés du problème.

Les deux publications de M. Schœn[1] et de M. Sabatier[2] appartiennent à la discussion qu'a provoquée dans les cercles théologiques la dissertation de M. Vischer, l'élève du professeur Harnack, celui-là précisément dont l'hypothèse a fait un si beau tapage, sous le titre de : « la *Révélation* de saint Jean est une Apocalypse juive » (en allemand).

Dans une étude soignée et développée, M. Schœn passe en revue les derniers travaux relatifs à l'*Apocalypse* et expose avec détail l'hypothèse de M. Vischer. Cet auteur, pour retrouver l'écrit primitif qu'il devine sous la surcharge d'éléments introduits après coup, élimine du texte traditionnel d'abord le début du livre (chap. I à III), puis une série de courtes incises d'un caractère positivement chrétien contenues au corps du livre (du chap. XIV à XXI), enfin la conclusion (versets 6 à 21 du chap. XXII). Cette élimination, prétend-il, n'entraîne, le plus souvent, aucune interruption du sens. Si l'on demande maintenant sur quels arguments externes s'est fondé le jeune critique pour restituer la forme prétendue juive de l'*Apocalypse* contenue aux livres canoniques du christianisme, celui-ci, faute de témoignages directs qui lui font absolument défaut, est obligé d'alléguer de simples présomptions morales. Que ces présomptions soient dépourvues de valeur, nous ne le prétendrons certainement pas; mais il est visible pour toute personne non prévenue qu'elles présentent un caractère éminemment personnel et subjectif, qui confine trop aisément à l'arbitraire si tant est qu'il ne nous y jette pas purement et simplement. M. Vischer écarte tous les passages dont l'allure et la physionomie sont décidément chrétiennes; cela fait, il lui est resté entre les mains un écrit où ne se retrouvent plus que les éléments messianiques communs aux juifs et aux chrétiens, c'est-à-dire que la synagogue a purement et simplement transmis à

1. In-8°, 148 pages.
2. In-8°, 37 pages.

l'Église chrétienne. Or, on peut penser que c'était là le résultat fatal, nécessaire d'une entreprise ainsi conduite, et l'on se demande si l'on ne se trouve pas, purement et simplement, en face d'un cercle vicieux, si toute cette proposition ne repose pas sur une simple pétition de principes. Enlevez du livre en question tout ce qui est spécifiquement chrétien, resteront les éléments de doctrine propres au judaïsme et que le christianisme a conservés!

On peut cependant invoquer en faveur de l'hypothèse de M. Vischer une remarque faite de longue date. On croit avoir constaté, et c'est un point auquel les critiques s'arrêtent volontiers, dans l'*Apocalypse*, un singulier alliage de doctrines juives et chrétiennes, dont la juxtaposition ne laisse pas que de donner lieu à d'étranges contrastes. C'est ce qui a permis aux exégètes de soutenir tour à tour à propos de ce livre deux opinions absolument contraires : l'une, que l'*Apocalypse* est de tous les écrits du Nouveau Testament celui qui est le plus imprégné de l'esprit de la synagogue, celui où le progrès de la doctrine nouvelle est le moins sensible; l'autre, que l'*Apocalypse* se rapproche, au contraire, des tendances mystiques du quatrième Évangile. Ce qu'on peut dire, pour une plus juste appréciation des choses, c'est que les éléments de la doctrine ancienne et de la nouvelle se trouvent, en effet, ici plutôt associés que fondus. Mais est-ce là le seul exemple de la chose et ce phénomène n'est-il pas, au contraire, facilement explicable par les conditions où est née la littérature chrétienne primitive, en général, spécialement l'apocalyptique de la jeune Église, qui empruntait au judaïsme son cadre et ses divisions?

Après un examen consciencieux de l'hypothèse allemande, M. Schœn, qui s'était senti tout d'abord une forte propension à l'admettre, est obligé lui-même de déclarer que le procédé de M. Vischer est arbitraire et artificiel, qu'il retranche à son gré ce qui le gênerait et conserve ce qui l'aide. Lui-même cependant ne se résout pas à accorder à l'ancienne exégèse l'unité de plan et d'auteur. Il estime que quatre des visions principales — la prédiction concernant le temple et la ville de Jérusalem (XI, 1-13), la prophétie sur la naissance du Messie (XII, 1-9), les oracles sur la bête (XIII, 1-6, 11-18) et sur la chute de la grande Babylone (XVIII) — paraissent avoir été « introduites violemment dans le plan primitif ». Ces visions, d'un caractère essentiellement juif, auraient été empruntées à des écrits juifs, antérieurs à l'an 70, tandis que le livre lui-même où elles auraient trouvé place ne daterait que des dernières années du siècle. Telle est, en deux mots et abstraction faite de détails secondaires, la conclusion de M. Schœn. Il se résume ainsi : « Depuis longtemps, on avait reconnu que la plupart des visions de l'*Apocalypse* étaient des imitations de l'Ancien Testament. Nous avons essayé de montrer que les visions d'*Ezéchiel* et de *Daniel* ne sont pas les seules qui soient entrées dans la composition de l'ouvrage, mais que l'auteur a utilisé quelques prophéties juives plus récentes. »

Au cours de sa dissertation, solide et bien informée, M. Schœn rend

hommage aux travaux de M. Sabatier sur le même sujet et indique que ce savant, après avoir incliné pour la thèse de l'*Apocalypse* juive, a abouti à une solution assez différente. « En réalité, dit M. Schœn, M. Sabatier renversait l'hypothèse de M. Vischer; au lieu de voir ans l'*Apocalypse* une œuvre juive traduite et annotée par un auteur chrétien, il y trouvait un livre chrétien enrichi d'oracles juifs plus anciens. » Dans une vive et substantielle brochure, M. Sabatier nous donne, en effet, ses conclusions, qui seront accueillies avec un réel intérêt et dont il est visible que M. Schœn a subi l'influence dans une grande mesure.

M. Sabatier commence par déclarer qu'on ne saurait opposer d'argument préjudiciel à l'idée que l'*Apocalypse* traditionnelle ne serait que que « l'édition chrétienne », augmentée d'une conclusion et ornée de notes intermittentes, d'une *Apocalypse* primitive juive qu'un disciple de Jésus a voulu approprier à l'édification des chrétiens de son temps. « L'hypothèse est en harmonie avec les mœurs littéraires de l'époque, les transformations d'ouvrages plus anciens, les interpolations intéressées étant alors un procédé courant, pratiqué dans toutes les écoles. N'a-t-on pas notamment christianisé les anciennes apocalypses juives d'*Hénoch*, d'*Esdras*, des *Douze Patriarches*? »

Analysant avec finesse et compétence l'*Apocalypse*, M. Sabatier y signale une « cassure » au chapitre X au moment précis où intervient un ange, porteur d'un petit volume que le voyant est invité à avaler et qu'il avale, en effet. Or, ce livre serait un recueil de prophéties et l'écrivain a simplement voulu marquer par ce détail qu'il va faire place dans son livre à un recueil d'oracles apocalyptiques déjà rédigés et qu'il insère tels quels dans la trame du poème. Ce recueil comprenait, outre les morceaux dont M. Schœn lui aussi admet l'origine juive et qui ont été désignés tout à l'heure, quelques fragments encore. « Tous ces oracles, dit le savant professeur de théologie, forment un ensemble homogène. Ils sont tous d'origine juive, sont animés du même souffle de piété juive, correspondent à des idées ou à des espérances exclusivement juives. Ils se séparent du reste de l'*Apocalypse* et se rapprochent les uns des autres par le ton et par la couleur. » M. Sabatier insiste sur cette circonstance, que « tous ces oracles sortent d'une même situation historique; tous jaillissent vibrants et colorés de l'effroyable catastrophe de l'an 70; tous datent de la veille ou du lendemain de la ruine de Jérusalem... La critique a donc eu raison en trouvant dans ces oracles la preuve de la date 69 et 70. Son erreur a été de conclure du particulier à l'ensemble. »

On voit que les conclusions des deux travaux que nous analysons sont sensiblement identiques. Leurs auteurs rejettent l'hypothèse de l'*Apocalypse juive*, mais ils ne maintiennent plus la date précédemment admise par les écoles d'exégèse pour la composition de l'*Apocalypse de saint Jean* et la sacrifient sans hésitation pour se rapprocher de la date admise par la tradition ecclésiastique, qui place le livre

sous Domitien seulement, c'est-à-dire dans les dernières années du Ier siècle de notre ère. Seulement, à la différence de celle-ci, ils estiment que dans le corps de cette œuvre se rencontrent un certain nombre de visions, d'un caractère franchement juif, qui auraient été rédigées une trentaine d'années auparavant et que l'auteur chrétien, les jugeant éloquentes et dignes d'être conservées, a insérées telles quelles dans son œuvre ; si le plan et la suite des idées n'ont pas laissé de souffrir de ces intercalations, on s'en console en pensant que l'écho de la grande crise de l'an 70 s'est conservé jusqu'à nos jours mêlé à une composition plus récente.

Ce qu'il y a assurément de fort grave en tout ceci, c'est la facilité avec laquelle la critique s'est déjugée. Voilà, en effet, un des points où les théologiens modernes s'étaient montrés le plus résolus et où leurs vues semblaient devoir triompher sans contestation. La tradition elle-même ne pouvait beaucoup s'offenser d'une opinion qui rapprochait l'*Apocalypse* du berceau même des origines chrétiennes et en faisait un témoin authentique de la plus ancienne doctrine ecclésiastique. Eh bien, il a suffi d'un accroc, d'une supposition ingénieuse due à un débutant — supposition qui, sous sa première forme, est assurément inadmissible — pour déterminer d'éclatantes défections, qui ressemblent presque à une débandade. Ceux-là mêmes qui ne souffraient pas qu'on contestât que l'*Apocalypse de saint Jean* fût antérieure à la catastrophe de l'an 70 de notre ère, à la prise de Jérusalem par Titus, admettent aujourd'hui une date plus récente, à *l'exception* de certains morceaux qui, prétendent-ils, se détachent eux-mêmes du livre et n'y sont *reliés* que d'une façon tout extérieure. En vérité, si les partisans de la tradition sont adroits, ils ont là l'occasion d'une belle revanche à prendre.

Quant à nous, nous sommes fort désintéressé dans le débat par la raison que nous étions arrivé, par une voie absolument indépendante, avant d'avoir pris connaissance tant du travail de M. Vischer que du débat considérable auquel sa proposition a donné naissance, à contester la date préconisée par la critique. Étant prié, il y a trois ans, au moment même où M. Vischer faisait connaître au public son hypothèse de l'*Apocalypse juive*, de rédiger pour la *Grande Encyclopédie* un article sur l'*Apocalypse* canonique du Nouveau Testament, nous rendions compte des idées le plus généralement adoptées et qu'ont défendues dans notre langue MM. Reuss, Renan et Sabatier, et nous faisions à leur endroit des réserves significatives. Nous faisions voir quelle difficulté il y avait à placer le livre avant l'année 70, lorsque plusieurs passages indiquent un développement déjà avancé de l'organisation et de la doctrine ecclésiastiques. Tout en admettant que l'écrivain a prétendu désigner et la Rome des Césars et l'empereur Néron, persécuteur des chrétiens, nous faisions voir que l'œuvre ne devait pas avoir vu le jour avant les dernières années du Ier siècle. Nous étions loin de nous douter que la thèse que nous soutenions allait subitement recevoir un renfort aussi inattendu, et que l'apparente unanimité des critiques était

destinée à se briser comme verre au premier choc. Mais nous indiquions en même temps une voie nouvelle, dont ni M. Vischer, ni M. Schœn n'ont paru s'aviser, à savoir que l'*Apocalypse de saint Jean* serait à rapprocher des produits analogues de l'apocalyptique soit juive, soit chrétienne, non seulement par son plan, mais encore par cette circonstance que son auteur réel aurait pris le masque d'un personnage plus ancien. Et c'est ainsi que l'*Apocalypse*, écrite vers l'an 100, semble dans telle de ses parties avoir été rédigée avant 70, parce que l'écrivain, pour donner plus de poids à sa parole, a feint de vivre à cette époque. De même dans le *Pentateuque*, dans le *Deutéronome* notamment, on voit Moïse parler constamment de la prise de possession de la Palestine comme d'un événement à venir, tandis que la législation mise sous son nom est évidemment postérieure de plusieurs siècles à l'établissement des Israélites en Chanaan.

Étant donc déjà, avant MM. Vischer, Schoen et Sabatier, arrivé à la conviction que l'opinion chère à l'éxégèse moderne ne rendait pas compte de plusieurs circonstances et particularités importantes, nous sommes médiocrement touché de leurs arguments. En ce qui concerne l'hypothèse du premier de ces critiques, la supposition d'une *Apocalypse* juive datant de l'an 70 et remaniée par un chrétien trente ans plus tard, nous estimons qu'elle est excellemment réfutée par les deux autres. A son tour, l'idée d'un emprunt proprement dit fait par un écrivain chrétien de l'an 100 à un auteur juif de l'an 70 et consistant dans une série de pages purement et simplement transcrites, sans souci du désordre causé dans le plan de l'œuvre et du désaccord des doctrines, ne nous semble pas justifiée par un examen entrepris de sang-froid. Nous tenons qu'une pareille supposition est inutile pour rendre compte soit des anomalies du plan, soit des variations ou vacillations de la doctrine, soit de quelques petites énigmes littéraires, peut-être à jamais insolubles, que présente le texte traditionnel. Que l'écrivain chrétien se soit largement inspiré des compositions plus anciennes de la littérature apocalyptique juive qu'il avait sous les yeux, nous ne faisons aucunement difficulté de l'admettre, quand bien même cette influence se serait traduite par-ci par-là sous la forme d'une imitation confinant à un emprunt proprement dit. On s'expliquerait alors que de tels passages ne se fondent pas sans quelque difficulté avec le corps du livre. C'est là une question qui pourra être soulevée à propos de telle vision ou de tel détail et qui devra être tranchée par un examen spécial. Mais entre cela et l'intercalation de morceaux d'ensemble que l'on retrouverait intacts dans le texte définitif, il y a un abîme. Le « petit livre » que M. Sabatier prétend retrouver dans l'*Apocalypse* nous semble, si l'on admet une pareille expression, infiniment plus difficile à avaler qu'à lui-même et qu'au voyant de Pathmos lui aussi qui, si l'on s'en souvient, le trouva doux à la bouche, mais amer aux entrailles. L'*Apocalypse de saint Jean* est et reste pour nous une œuvre foncièrement chrétienne, quoiqu'il soit légitime de faire voir que son auteur a subi

les influences de la littérature juive, soit de l'Ancien Testament, ce qui a été accordé de tout temps, soit de la littérateure apocryphe et pseudépigraphique des environs du christianisme, comme on l'a reconnu depuis quelque temps déjà.

Nous éprouvons un réel embarras quand nous nous trouvons en présence d'œuvres aussi importantes que la *Métaphysique* de M. Théodore Weber avec ce sous-titre : *Essai pour établir scientifiquement l'ontologie du christianisme positif*, vol. Ier : *Introduction et Anthropologie* [1]. Il vaudrait la peine de les analyser et de les discuter ; mais, avant de les analyser, il faudrait les introduire devant le public français, c'est-à-dire exposer l'ensemble d'idées et de préoccupations, spéciales à la théologie protestante de l'Allemagne, auxquelles elles répondent. Or les études de philosophie religieuse ne sont pas représentées en France ; elles ne font nulle part l'objet d'un enseignement, sinon dans les facultés de théologie protestante où elles sont enseignées à un point de vue pratique. Dans ces conditions, on est réduit à les signaler à l'attention et à déplorer que notre pays continue de rester obstinément fermé à une discipline si brillamment représentée en Allemagne. Nous ferons la même réflexion à propos d'une brochure substantielle consacrée par M. Veeck à l'*Exposition de la philosophie religieuse de Trendelenburg* [2]. Disons cependant que M. Weber s'est proposé dans sa *Métaphysique* de combattre l'idée trop volontiers admise que « la conception chrétienne de Dieu et du monde est dépassée et que sa fausseté a été démontrée ». C'est une œuvre de longue haleine, où l'auteur fait preuve d'une connaissance très large des plus récents travaux de la philosophie. D'une note, qui a été jointe au présent volume, je me borne à extraire les lignes suivantes : « L'auteur se place constamment sur le terrain d'une libre recherche absolument indépendante ou de l'expérience, tant interne qu'externe. Tout ce qu'il allègue comme résultat de la science, il ne l'obtient qu'au moyen d'une théorie de la connaissance aussi solide que possible et soigneusement établie dans toutes ses parties essentielles. L'auteur, considérant le duel entamé entre la philosophie moderne, principalement appuyée sur les résultats des sciences naturelles, d'une part, le christianisme, de l'autre et le violent antagonisme des deux conceptions de l'univers qui se heurtent et aspirent à se supplanter, voudrait y mettre fin en assurant les droits respectifs de la science et de la religion. »

Ce qui nous confirme dans l'opinion pessimiste que nous formulions à l'instant sur l'état des études de philosophie religieuse dans notre pays, c'est précisément une œuvre de haute valeur due à un écrivain d'un grand mérite, singulièrement apprécié des lecteurs de cette *Revue* et qui nous a été enlevé d'une manière bien tristement prématurée. C'est même cette circonstance douloureuse qui nous a décidé à

1. In-8°, VIII et 427 pages.
2. In-8°, 93 pages.

consacrer aujourd'hui quelques mots à cette dernière œuvre, qui n'est parvenue que tardivement entre nos mains. Dans son *Irréligion de l'avenir* [1], M. Guyau entreprend de se prononcer sur le problème religieux du temps présent et il le fait dans un esprit de haute et ardente curiosité, de recherche large et impartiale. Je rappelle les principales divisions de cette œuvre, qui a obtenu un légitime retentissement en France et à l'étranger. *Première partie :* la Genèse des religions dans les sociétés primitives; *deuxième partie :* Dissolution des religions dans les sociétés actuelles; *troisième partie :* l'Irréligion de l'avenir. — En tête du volume se lit une belle définition de la religion : « L'idée d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures, mais plus ou moins semblables à lui, est précisément ce qui fait l'unité de toutes les conceptions religieuses. L'homme devient vraiment religieux, selon nous, quand il superpose à la société humaine où il vit une autre société plus puissante et plus élevée, une société universelle et pour ainsi dire cosmique. La *sociabilité*, dont on a fait un des traits du caractère humain, s'élargit alors et va jusqu'aux étoiles. Cette sociabilité est le fond durable du sentiment religieux, et l'on peut définir l'être religieux un être sociable non seulement avec tous les vivants que nous fait connaître l'expérience, mais avec des êtres de pensée dont il peuple le monde. » D'autre part M. Guyau justifie encore le sous-titre qu'il a adopté : *Étude de sociologie*, en s'attachant à définir et à apprécier les effets sociaux de la religion et en s'efforçant de donner une réponse à cette question : La disparition des religions positives entraînerait-elle des conséquences fâcheuses pour le progrès des sociétés?

Il faut féliciter M. Guyau d'avoir franchi le cercle d'étroits préjugés qui font que la philosophie officielle de langue française, considérant la religion comme une forme à la fois populaire et superstitieuse des idées morales, appropriée à la médiocrité intellectuelle des masses, ne consacre qu'une attention dédaigneuse et superficielle à un phénomène que l'on tient pour inférieur. Notre regretté collaborateur a parfaitement vu qu'il y avait plus que cela dans la religion. Les études qu'il avait entreprises sur la philosophie étrangère lui avaient fait voir quelle place continue de jouer la préoccupation religieuse dans des milieux où les progrès des sciences naturelles et de la philosophie scientifique sont accueillis avec empressement. Il a compris que des questions aussi complexes, qui touchent de si près à la conscience et à la conduite, ne sont point de celles qui se tranchent par une décision sommaire. Et cependant je regrette de devoir constater que, après avoir reconnu l'insuffisance des définitions généralement adoptées, il est revenu par un détour au point de vue dont il avait saisi lui-même l'étroitesse. Sa longue enquête aboutit à une conclusion purement et simplement négative, non moins que l'ignorante suffisance de la plupart de nos « spiritualistes ».

1. In-8°, xxviii et 479 pages.

Ce qui constitue aux yeux de M. Guyau une « religion positive », c'est son dogme et son culte. Or ce dogme et ce culte consistent, l'un dans des définitions, l'autre dans des pratiques également immuables, à la fois indémontrées et indémontrables, que le croyant doit accepter et subir sans être admis à vérifier leur bien fondé. D'où il suit que, le dogme et le culte s'appuyant l'un et l'autre sur une base irrationnelle, ni des hommes instruits, ni une société parvenue à un degré de culture un peu élevé ne sauraient s'en accommoder à la longue. Il y a, de la sorte, incompatibilité foncière entre le progrès intellectuel et la religion. En effet, le reste des éléments qu'on rencontre dans la religion et qu'aucun homme ne se décidera à sacrifier, pour la conservation desquels il serait plutôt disposé à faire de douloureux sacrifices aux dépens de sa raison elle-même, je veux dire les idées morales ne lui sont pas particulières, ne lui appartiennent point en propre et peuvent subsister en dehors du dogme et du culte.

La morale est indépendante à la fois du dogme et du culte ; or c'est elle, et elle seule qui pourrait assurer la durée de la religion. En conséquence, il n'y a pas d'avenir pour celle-ci. Elle répond à une phase de l'évolution humaine, mais ses jours sont comptés et les progrès de l'instruction marqueront à bref délai sa fin. Non point que l'humanité éclairée et instruite doive devenir antireligieuse et jeter l'insulte aux institutions du passé ! Au contraire, il subsistera chez beaucoup une religiosité tout individuelle, s'accordant avec la doctrine préférée de chacun. Ce qui sera fini, ce qui ne reviendra plus, ce sera la domination des sociétés dogmatiques, qui feront place à l'individualisme et à l'association volontaire. Plus de cadres immuables, mais un groupement libre ! Chacun se faisant à lui-même son tableau de l'univers, qui inclinant au théisme, qui au panthéisme, qui au naturalisme idéaliste ou matérialiste, remplacera le dogme imposé par une conviction philosophique raisonnée. L'humanité ne sera donc pas *antireligieuse* en ce sens qu'elle chercherait le contre-pied du passé où dominait l'idée théologique, mais elle deviendra *irréligieuse*, parce qu'elle aura sacrifié ce qui constitue le caractère spécifique de la religion.

M. Guyau s'est d'ailleurs exprimé à cet égard avec une clarté qui doit rendre impossible tout malentendu. « Les éléments qui distinguent la religion de la métaphysique et de la morale, dit-il dans son Introduction, et qui la constituent proprement *religion positive* sont, selon nous, essentiellement caducs et transitoires. En ce sens, nous rejetons donc la *religion de l'avenir*, comme nous rejetterions l'*alchimie de l'avenir* ou l'*astrologie de l'avenir*. Mais il ne s'ensuit pas l'*irréligion* ou l'*a-religion*, qui est simplement la négation de tout dogme, de toute autorité traditionnelle et surnaturelle, de toute révélation, de tout miracle, de tout mythe, de tout rite érigé en devoir, soit synonyme d'impiété, de mépris à l'égard du fond métaphysique et moral des antiques croyances. Nullement; être *irréligieux* ou *a-religieux* n'est pas être *anti-religieux*. Bien plus, comme nous le verrons, l'irréligion de

l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur : d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées; d'autre part, la recherche d'un idéal, non seulement individuel, mais social et même cosmique qui dépasse la réalité actuelle. » Et M. Guyau ne craint pas de conclure : « L'irréligion, telle que nous l'entendons, peut être considérée comme un degré supérieur de la religion et de la civilisation même. »

Bien que je prise très haut les qualités de cette belle œuvre qui sera le legs de M. Guyau à la philosophie française, je suis dans l'obligation de dire ici mon sentiment sur le fond du débat. Eh bien, j'estime que M. Guyau, malgré son effort pour pénétrer au cœur même du sujet, n'a fait que l'effleurer, que d'un bout à l'autre de son étude aussi consciencieuse qu'indépendante, il est resté au dehors. Il a démonté tous les rouages de la machine, mais il a négligé le ressort qui la fait marcher. « On ne nous taxera sans doute pas d'ignorance à l'égard du problème religieux, patiemment étudié par nous sous toutes ses faces, » dit-il, quelque part. Assurément non; mais autre chose est d'être bien informé, autre chose d'avoir compris. Or, si des organismes tels que le catholicisme, tels que le protestantisme allemand et anglais continuent de vivre d'une vie si intense en dépit de la rapide diffusion des principaux résultats des sciences naturelles, c'est qu'ils répondent à des besoins durables et profonds. On nous disait il y a cinquante ans : Attendez que les résultats des progrès des sciences aient pénétré par l'école à tous les foyers et vous verrez l'effet produit sur les religions positives. Or je défie qu'on prétende que les données de la physique et de l'histoire naturelle courante n'aient pas été mises à la portée de tous en Allemagne, en France, en Angleterre, aux États-Unis d'Amérique, et cependant les sociétés religieuses ne font chaque jour qu'y prendre de nouvelles forces. Dans les pays de religion protestante, des personnes d'un réel mérite, alarmées de voir le désaccord qui régnait entre l'enseignement des Églises et les données de la science régnante, ont entrepris de recommander sous le nom de « protestantisme libéral ou moderne » une religion épurée, débarrassée de toute superstition. Elles ont échoué dans leur tentative. Quant aux essais de « vieux catholicisme », je n'aurai pas la cruauté d'insister sur un si lamentable *fiasco*.

Qu'est-ce donc qui fait vivre la religion, en dépit de bien des fautes commises depuis plusieurs siècles par ceux qui ont qualité pour parler en son nom? Ce n'est, en réalité, ni le dogme, ni le culte; c'est un *sentiment*, qui trouve dans le dogme et dans le culte traditionnels une expression plus ou moins satisfaisante. C'est ce sentiment que M. Guyau ne me paraît pas avoir nettement discerné et dont, par suite, il n'apprécie pas l'importance à sa juste valeur. J'ajoute que, s'il est devenu si difficile à des écrivains philosophiques de langue française de comprendre les questions religieuses, la faute en est au détestable parti pris de l'école de Cousin, qui a tout fait pour les en détourner, soit par

indifférence, soit par calcul, soit par pusillanimité. On a affecté d'ignorer en Sorbonne et la théologie et la philosophie religieuses; on portera la peine de cette négligence par l'effort considérable qui sera nécessaire pour rouvrir des voies abandonnées.

Je me borne pour le moment à ces réflexions peu encourageantes, ayant l'intention de revenir prochainement à cette même place sur la question brûlante des rapports de la philosophie et de la théologie à notre époque et dans l'état actuel des esprits, particulièrement en France.

Je signale avec plaisir un ouvrage important qui est à la limite même du cadre où nous sommes appelé à nous mouvoir, *la Réforme et la politique française en Europe jusqu'à la paix de Westphalie*, par le vicomte de Meaux [1]. « Attiré naguère, dit l'auteur, par le spectacle des luttes religieuses en France, j'essaye aujourd'hui de retracer le rôle de la France dans les luttes religieuses de l'Europe. — Au terme du XVI[e] siècle, alors que la foi catholique triomphe et que la liberté de religion s'établit parmi nous, la France pacifiée voit autour d'elle l'Europe divisée : ici, des États protestants qui ne tolèrent pas les catholiques ; là des États catholiques qui ne tolèrent pas les protestants ; et, nulle part, chez ses voisines, le régime inauguré chez elle pour maintenir, malgré la contradiction des croyances, l'unité nationale. J'ai précédemment décrit ce régime, il me reste à le comparer à celui des autres peuples. Cette comparaison en déterminera la valeur. » C'est, on le voit, une large étude d'histoire moderne dominée par une pensée de philosophie politique.

MAURICE VERNES.

1. In-8°, VII, 569 et 691 pages.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Dubuc. — Essai sur la méthode en métaphysique. 1 vol. in-8, 310 pag. Alcan, 1889.

La thèse de M. Paul Dubuc est une thèse courageuse. L'auteur y soutient que la métaphysique tant décriée se retrouve dans les écrits mêmes de ceux qui la nient ou la dédaignent, que la métaphysique est une science et une science nécessaire à toutes les autres, que comme toutes les sciences elle a un objet et une méthode. Il essaye enfin de déterminer les procédés de cette méthode et de prévoir ses principaux résultats. C'est là même le premier et principal objet de son travail. On voit que M. Dubuc n'est pas un timide. Il aime la métaphysique et il ose le dire, le professer, le soutenir en public. Il le fait avec une assurance tranquille. Il paraît ne pas se douter des injures qu'il est de mode de prodiguer à la métaphysique et aux métaphysiciens. Il se donne même l'audacieux plaisir de montrer que ceux-là qui prétendent ne pas faire de métaphysique en font à ce moment même et il leur cite Aristote : εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἰ δὲ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· πάντως δὲ φιλοσοφητέον.

Rendons tout de suite hommage à un mérite incontestable de son travail, il est fort clair, écrit dans une langue lucide et souple et d'une ordonnance à peu près irréprochable. Nous allons le résumer rapidement et indiquer les conclusions de M. Dubuc. Nous nous permettrons après de lui soumettre quelques objections et quelques *desiderata*.

L'introduction nous montre la nécessité de la métaphysique. — Trois écoles ont prétendu se passer de la métaphysique, l'empirisme dont le positivisme et l'évolutionisme ne sont que des branches, le kantisme et l'éclectisme. Or, le positivisme, qui admet la réalité des phénomènes objectifs, l'évolutionisme, qui admet l'existence d'un inconnaissable absolu, le kantisme, qui aboutit à l'idéalisme transcendantal, l'éclectisme, qui arrive avec Jouffroy à trouver l'âme dans le moi, résolvent tous avec plus ou moins de conscience et de franchise les problèmes métaphysiques. La métaphysique est donc nécessaire : ceux mêmes qui la nient ne parviennent pas à s'en passer.

Mais qu'est-ce au juste que la métaphysique? Quel est l'objet précis qu'elle se propose d'étudier? M. Dubuc reconnaît qu'il est très difficile de déterminer par l'histoire de la philosophie l'objet précis de la métaphysique, ce nom ayant été donné par les philosophes depuis Descartes

à une foule d'études diverses, depuis l'analyse des idées jusqu'à la théologie naturelle. « Par une sorte de contraste ironique, la science qui eut de tout temps la prétention de représenter la connaissance absolue, semble avoir été de tout temps la plus instable de toutes dans son objet aussi bien que dans sa méthode (p. 22). » Mais il est permis de procéder autrement. Laissant les autres sciences prendre dans les objets de la connaissance la part dont elles revendiquent l'étude exclusive, on voit qu'il reste, après que chacune s'est approprié son objet, un certain objet qu'aucune ne revendique en particulier, qui se trouve cependant supposé en toutes; cet objet, c'est l'être, ni plus ni moins, que M. Dubuc appelle l'absolu. Il se croit alors le droit de définir la métaphysique avec Aristote : la science de l'être en tant qu'être, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, et il interprète cette définition « en disant que seule la métaphysique est la recherche d'une solution au double problème de la *réalité* et de l'*essence* des êtres, qu'il s'agisse de la nature, de l'âme ou du premier principe de l'univers (p. 34) ».

La métaphysique étant ainsi définie, M. Paul Dubuc recherche quelle peut être sa méthode. Cette méthode serait-elle la méthode expérimentale? Mais l'expérience n'atteint que les phénomènes et non la substance, que ce qui paraît et non ce qui est, des relations entre phénomènes et non des essences absolues. La méthode des sciences de la nature ne saurait donc être la méthode de la métaphysique.

La méthode des mathématiques serait-elle la méthode que nous cherchons? Les cartésiens l'avaient pensé, mais M. Dubuc ne saurait adopter cette opinion, car la mathématique n'est qu'une science de l'idéal et du possible et on ne peut, à l'aide de sa méthode, sortir sans paralogisme de l'idéal et du possible pour atteindre le réel. Or, la métaphysique est une science du réel. *A posse ad esse non valet consequentia*, répète M. Dubuc après Kant et la scolastique.

Ainsi les méthodes objectives sont également impuissantes à fonder la métaphysique. La méthode subjective ou introspective dont se sert la psychologie serait-elle la véritable méthode métaphysique? M. Dubuc accorde à cette méthode, dont l'instrument est la conscience et la réflexion, le pouvoir de déterminer non seulement les qualités essentielles du moi, mais encore sa réalité. Sur les traces de Maine de Biran, de Jouffroy, de M. Ravaisson, M. Dubuc écrit : « Le jugement : *Je suis*, que seul peut porter un être capable de réflexion, est la base première et nécessaire de la psychologie... Le moi humain, se posant dans sa vivante spontanéité, en face de l'univers, répugne à se concevoir dans autre chose (p. 171). » Le moi est donc en lui-même, il a donc une réalité métaphysique et ainsi la méthode subjective nous donne « le droit d'opposer au matérialisme et au panthéisme une fin de non-recevoir (*ibid.*). » Mais si l'auteur consent à commencer la métaphysique en psychologie, il refuse d'aller plus loin et ne croit pas avec M. Ravaisson que la réflexion seule de nous-même sur nous-même puisse nous donner véritablement l'expérience de Dieu. Il ne paraît pas à M. Dubuc que la

conscience puisse atteindre autre chose que le relatif et il traite d' « idolâtrie psychologique » le système de Fichte qui a voulu « faire du moi le principe des choses, engendrant l'univers par son activité infinie » (p. 179).

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà atteint un des noumènes métaphysiques, le moi, à la fois dans son existence et dans son essence. Il ne nous reste plus qu'à trouver la méthode qui nous permettra d'atteindre les deux autres, le monde et Dieu. La méthode *a priori* ou spéculative se présente à nous. Cette méthode a deux procédés, le procédé dogmatique et le procédé critique. Examinons-les tour à tour. — La méthode *a priori* consistant, d'après M. Dubuc, à s'appuyer sur la raison pure pour construire la métaphysique, le procédé dogmatique « considère la raison pure comme douée d'une *intuition* propre, dont le contenu plus ou moins riche varie d'un système à l'autre (p. 187) ». On croit alors que la raison nous donne une intuition de l'absolu et on se place d'emblée au sein de cet absolu pour en déduire la diversité des choses. Or, continue M. Dubuc, suivant en cela M. Spencer, la raison ne peut nous donner que des *symboles* et non des intuitions de l'absolu et, ce qu'il y a de plus grave, tous les symboles qu'elle peut nous en fournir sont illégitimes et contradictoires. Les trois seuls systèmes de métaphysique dogmatique sont le *matérialisme*, le *panthéisme* et le *théisme spiritualiste*. Or, le matérialisme qui conçoit l'absolu par *voie d'analogie* sur le type de la *matière inerte* est absurde, ainsi que le panthéisme, qui conçoit l'absolu par *voie d'analogie* sur le type des *êtres vivants*; et le théisme, qui conçoit l'absolu par *voie d'analogie*, sur le type d'un *artisan*, n'est pas moins absurde que les deux autres systèmes. A cette critique empruntée à M. Spencer, l'auteur ajoute encore cette remarque que le théisme spiritualiste conçoit l'absolu sur le type du moi humain et il conclut : « En résumé, les diverses tentatives du dogmatisme pour découvrir *par voie d'intuition* l'être par soi aboutissent inévitablement à un *symbolisme* dont les matériaux sont empruntés ou à l'expérience externe, ou à l'expérience interne, ou aux deux réunies. Que ce soit la matière ou que ce soit l'être vivant ou le sujet pensant qui serve à la définition du premier principe de la réalité, toutes les hypothèses métaphysiques offrent la contradiction permanente de l'absolu identifié au relatif (p. 201). » M. Dubuc fait cependant quelques réserves sur les conclusions de la critique de M. Spencer et s'il lui accorde que les symboles précités sont illégitimes, il croit pouvoir refuser d'admettre que l'absolu est de tout point inconcevable. Il lui semble qu'on doit pouvoir distinguer l'absolu du relatif et que l'existence par soi doit alors être donnée comme le minimum de contenu dont la représentation de l'absolu ne peut se passer. Il demeure établi, selon M. Dubuc, que la méthode dogmatique ne peut arriver ni à prouver la réalité, ni même à déterminer l'essence de l'absolu. Il espère trouver dans le procédé critique le moyen de combler cette lacune et terminer ainsi, à l'aide de ce procédé, la métaphysique com-

mencée en psychologie, grâce aux intuitions de la conscience réfléchie.

Le procédé critique fait de la raison « une *faculté* purement *formelle* dépourvue de tout caractère objectif » (p. 187). Ce point de vue, qui est celui de Kant, s'oppose à celui de la métaphysique dogmatique. Celle-ci croit que c'est l'objet qui impose au sujet ses qualités, la critique croit au contraire que le sujet porte en lui des principes régulateurs, qu'il peut découvrir par la réflexion. Cette réflexion est « l'acte suprême par lequel l'esprit, se repliant sur soi, pénètre son essence, indépendamment de tout objet et de toute donnée expérimentale » (p. 210). Ainsi tandis que le dogmatisme cherche avant tout à déterminer la *matière* de la connaissance, le criticisme se borne à considérer la *forme* et l'esprit découvre cette forme par la réflexion. Il semble bien que, en conséquence même de l'hypothèse du criticisme, cette forme de la connaissance doive toujours rester vide de tout contenu et par suite que la critique doive aboutir à la destruction de toute métaphysique. C'est ainsi que l'avait entendu Kant. M. Dubuc ne croit pas que ce soit là une conséquence nécessaire de la méthode critique. Si jusqu'à présent elle n'a servi qu'à détruire, c'est qu'on ne s'y est servi que de l'analyse; si on y emploie la synthèse, on verra que non seulement elle est susceptible de fonder et d'élever l'édifice métaphysique, mais même qu'elle est la seule méthode capable de le construire indestructible et définitif.

« Ce sont là de belles espérances dont il faut s'enchanter soi-même », comme dit Socrate dans le *Phédon*. Avant de les satisfaire, M. Dubuc tient à nous montrer à l'œuvre la puissance destructive du procédé critique et il nous résume la discussion où Hamilton exorcise le fantôme de l'absolu. On sait que cet « exorcisme » se ramène à la démonstration de l'inconcevabilité de l'absolu tirée de l'impossibilité où se trouve la pensée de concevoir quoi que ce soit sans le conditionner aussitôt. — Mais, remarque M. Dubuc, M. H. Spencer lui-même reconnait qu'il n'est pas plus possible à la pensée de se passer de l'absolu que d'en posséder une conception adéquate, et le philosophe anglais conclut à l'existence de l'absolu, bien qu'il déclare aussitôt que son essence est inconnaissable.

Ainsi l'analyse critique de la notion d'absolu aboutit à trois doctrines différentes : au nominalisme pur de Hamilton, au conceptualisme de Kant, au réalisme agnostique de M. H. Spencer. La méthode critique peut donc arriver à une solution sur la question de l'existence de l'absolu. Pour choisir entre ces trois hypothèses on n'aura qu'à user de « la sagacité et de l'impartialité psychologique » qui montrera qu'elle est celle des trois qui, « mise en regard de la chose à expliquer, en rend compte de la manière la plus satisfaisante et la plus complète » (p. 234).

La méthode critique peut-elle aussi nous suggérer des hypothèses sur l'essence de l'absolu? Non, si on détermine l'absolu *par l'infinité* qui est une pure notion négative; oui, si on le détermine par la qualité

ou la perfection. L'idée de perfection existe dans notre esprit, cette idée est-elle contradictoire? C'est ce que la critique va nous apprendre. Or, Leibniz a admirablement montré comment l'idée de perfection ne renfermait aucune contradiction et était même, si l'on peut dire ainsi, le plus possible des possibles.

Ainsi donc l'analyse critique nous donne d'une part la notion de l'absolu ou de l'être par soi, d'autre part la notion de perfection. Si ces deux notions pouvaient être synthétiquement unies, nous aurions établi du même coup et l'existence de la perfection et l'essence de l'absolu, nous aurions répondu aux deux plus essentielles questions de la théologie métaphysique, nous saurions que Dieu est et ce qu'il est (p. 245).

M. Vacherot a soutenu que la réalité s'oppose à la perfection, que la notion de l'absolu ou de l'être par soi s'oppose à la notion de la perfection, que le parfait ne peut être réel. Mais, loin de s'opposer l'une à l'autre, la notion de l'absolu et celle du parfait coexistent à la fois dans la raison, bien plus, elles s'attirent et se joignent l'une l'autre de manière à ne former qu'une seule synthétique représentation. Ainsi l'absolu est parfait et le parfait est absolu.

M. Dubuc arrive ainsi à la conclusion même du théisme spiritualiste, mais il soutient que la méthode qu'il adopte est légitime, tandis que celle du spiritualisme ne l'est pas. Le spiritualisme croit prouver l'existence de Dieu par l'argument ontologique, définitivement condamné par Kant; la preuve cosmologique n'est qu'une sophistication illusoire de la preuve ontologique. Enfin le théisme spiritualiste n'est et ne peut être qu'anthropologique et dès lors aboutit à un symbolisme illégitime. La méthode critique au contraire ne faisant qu'analyser d'abord, puis synthétiser des données *a priori* de la raison, ne peut prêter le flanc aux mêmes objections.

Cependant M. Dubuc reconnait que pour se représenter la nature de Dieu nous ne pouvons suivre une autre voie que celle du spiritualisme. Nous devons donc ici avoir recours à un symbolisme, mais ce symbolisme est légitime comme ceux auxquels toutes les sciences sont obligées d'avoir recours. La méthode critique possède dans les deux idées de l'absolu et du parfait un critérium assuré qui manquait à la méthode subjective et qui permet de reconnaître les notions empruntées à l'expérience qui pourront légitimement servir à construire le symbole de la divinité. Les notions expérimentales qui s'accordent avec ces idées peuvent entrer dans le symbole, les autres doivent en être impitoyablement exclues.

Mais la critique nous montre que la pensée n'a pas seulement une forme, qu'elle renferme aussi une matière. Il faut donc admettre quelque chose d'extérieur au sujet. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître l'existence d'un monde externe. Quant à l'essence de ce monde objectif, le procédé critique se reconnaît impuissant à la connaître et à la déterminer. — Nous avons vu plus haut que la conscience suffisait à nous donner l'existence et la nature du moi. M. Dubuc croit donc pouvoir conclure que la méthode métaphysique est double, selon

qu'il s'agit de déterminer l'existence et la nature du moi, ou l'existence et la nature de l'absolu et du monde externe. Subjective et psychologique dans le premier cas, elle est rationnelle et critique dans le second. Dans les deux cas elle est essentiellement *formelle*, à l'encontre des anciennes méthodes qui s'étaient presque exclusivement absorbées par leurs vains efforts pour déterminer la matière de la connaissance. L'auteur se flatte que par une telle méthode la métaphysique évitera les objections qu'on a faites avec justesse aux divers systèmes qui se sont succédé en philosophie depuis Descartes, au spiritualisme, à l'idéalisme, au panthéisme, au matérialisme, à l'éclectisme, et qu'elle pourra ainsi se constituer enfin à l'état de science. Si on lui reprochait de n'avoir pas découvert une métaphysique nouvelle, il répondrait que l'originalité philosophique consiste bien moins à *inventer* des solutions nouvelles qu'à *prouver* la vérité d'une quelconque des solutions proposées. Peut-être en effet toutes les solutions ont-elles été proposées et le but principal du philosophe doit-il être maintenant de donner à ces solutions le caractère scientifique qui leur a manqué jusqu'ici. Or, on n'y arrive que par la preuve, et la preuve est le résultat de la méthode. Travailler donc à découvrir la méthode métaphysique est loin d'être un labeur stérile et « l'auteur n'estimerait pas tout à fait inutile son travail s'il avait réussi à mettre cette vérité en lumière » (p. 295).

C'est sur cette idée que se termine la thèse de M. Dubuc. Nous ne pouvons qu'être en ce point pleinement de son avis. Rien ne serait plus utile aux philosophes que de se mettre d'accord sur la méthode à suivre en métaphysique. Mais pour cela il faudrait d'abord que les philosophes fussent assurés que la métaphysique a un objet parfaitement net et distinct de celui de toutes les autres sciences, qu'ils eussent une représentation distincte de cet objet et enfin qu'ils fussent convaincus que la méthode pour l'atteindre est hypothétique peut-être en certaines de ses parties (quelle est la méthode scientifique qui ne l'est point?), mais n'est nullement arbitraire. Depuis Bacon les adversaires de la métaphysique ne cessent de la représenter comme un tissu d'hypothèses plus ou moins fantaisistes, de rêves plus ou moins bien d'accord avec ce que nous savons de la réalité. M. Renan a prêté à ces idées la magie de son style, et les philosophes eux-mêmes — j'entends ceux qui se disent métaphysiciens — ne sont pas sans avoir donné dans cette opinion. Traiter de rêve et de fantaisie l'objet constant de son étude et de ses réflexions, cela donne un air de détachement qui ne manque pas d'une ironie élégante. Malheureusement il manque aussi de sérieux. Les rêves ne sont bons que quand ils sont exprimés en beaux vers; mais délayer en prose lourde des hypothèses sans fondement et saupoudrer son style de *or*, de *mais* et de *donc*, c'est proprement se moquer du monde, et, pour comble, s'en moquer pédantesquement. M. Dubuc mérite donc nos remerciements et nos félicitations pour avoir eu le courage de rappeler que la métaphysique a toujours prétendu au titre de science et qu'à ce titre elle doit avoir une méthode.

Ce qui me fâche en effet dans notre temps c'est que tout le monde fait de la métaphysique et que personne ne veut en faire; c'est qu'il n'y a pas de livre ou d'article philosophique qui, dix lignes après une boutade contre la métaphysique, ne nous serve une et souvent plusieurs propositions purement métaphysiques. Les médecins sont passés maîtres en ce genre d'exercices. On a raillé, et avec raison, les philosophes qui voulaient expliquer la nature et l'homme sans avoir étudié ni chimie, ni physique, ni physiologie, mais les philosophes n'ont-ils pas le droit de retourner la raillerie à ceux qui tranchent les plus délicats problèmes de métaphysique, sans avoir lu un seul ouvrage sérieux de métaphysique? Les philosophes eux-mêmes savent-ils ce qu'ils devraient savoir de philosophie première? Où est parmi nous celui qui a lu Aristote en entier avec l'aide d'un bon commentaire? Qui connaît les métaphysiciens du moyen âge scolastique ou à leur défaut les *Disputationes metaphysicæ* de Suarez où se trouve un résumé des travaux de toute l'École? Or, sans ces lectures est-il possible de dire qu'on sait de la métaphysique? Car Descartes, Leibniz et Kant ne se peuvent entièrement comprendre si l'on ne connaît pas leurs prédécesseurs immédiats. On ne peut connaître un fruit sans connaître la fleur qui l'a préparé.

Et cela est si vrai que le principal reproche que nous ayons à faire à M. Dubuc est précisément de ne pas faire figurer, parmi les méthodes métaphysiques qu'il examine, celle qui fut la méthode par excellence chez le fondateur de la philosophie première et chez ses commentateurs, celle que Descartes sut renouveler et revivifier par une vue de génie, que Leibniz a expressément professée et que la critique de Kant a vidée de son contenu réel en la réduisant à un pur formalisme subjectif. Cette méthode, c'est l'analyse appliquée à la pensée pure. De même que la physique dégage, par analyse, des faits objectifs les lois générales qu'ils expriment, de même la métaphysique dégage, par analyse, des représentations mentales les lois qu'elles manifestent. Ces lois se nomment principes de la pensée et leur ensemble constitue la raison. La seule différence qu'il y ait ici entre la physique et la métaphysique, et qui est tout à l'avantage de cette dernière, c'est que les lois physiques ont besoin, pour être établies, d'une longue procédure expérimentale, tandis que les lois métaphysiques ou principes sont certaines du premier coup, dès que l'esprit se rend compte de la signification exacte des termes qu'elles unissent. L'esprit s'y reconnait lui-même et ne peut douter de la vérité des lois où il aperçoit immédiatement et sans erreur possible la cause de son existence et de sa vie. Mais la pensée étant une réalité, la première et la plus évidente des réalités (c'est sur ce point qu'a insisté Descartes et c'est en cela que consiste son originalité philosophique), les lois de la pensée sont aussi des lois de la réalité. Donc toutes les conclusions logiques auxquelles ces lois conduisent l'esprit auront la valeur même qui leur sera logiquement attribuée par la pensée. Si l'esprit n'applique ces lois qu'à des formes pures, à des

idéaux ou à des possibles, les conclusions ne pourront donner aussi que des possibles ou des idéaux (et c'est pour cela que la preuve ontologique ne nous peut donner qu'un Dieu possible et non pas un Dieu réel); mais si l'esprit applique ses principes à l'expérience réelle, les conclusions arriveront jusqu'à établir dans la pensée et pour la pensée l'existence réelle d'objets extérieurs, non à la pensée en elle-même, mais à l'esprit momentané qui raisonne logiquement. C'est ainsi que la preuve cosmologique fournit un argument solide de l'existence de Dieu. à la condition seulement que le principe de causalité qui en est le nerf soit formulé comme il le doit être et non ainsi que l'a formulé Kant. Il faut dire en effet, non : *Tout phénomène a un autre phénomène pour cause*, ce qui conduit à une régression *ad infinitum* qui n'aboutit pas, mais: *Tout phénomène a une cause autre que lui-même*. Or, le phénomène étant essentiellement mobile, *l'autre*, qui doit être la cause du phénomène, est essentiellement immobile. Ainsi la cause est vraiment un terme et tout effet ne donne pas lieu à une régression infinie, mais n'a en réalité qu'une cause, laquelle est posée par l'esprit dès que le phénomène est aperçu. La cause ne peut être moins réelle que son effet, la réalité des effets nous est donc garant de la réalité de la cause. Leibniz ne raisonnait pas autrement dans les passages profonds rapportés par Dubuc (p. 239-244). Si les êtres par autrui sont, il faut bien que l'être de soi existe aussi; cela revient bien à dire que la réalité expérimentalement constatée des êtres par autrui est la caution de la réalité de l'être de soi. Ce n'est pas l'argument ontologique, tel que l'a compris Kant, que développe ici Leibniz, c'est l'argument cosmologique.

Et ce principe de causalité qui nous démontre l'existence de Dieu n'est pas impuissant non plus à nous découvrir sa nature et ses attributs. La vraie cause immobile ne peut être en effet autre chose qu'une pensée. Or, la pensée laisse toujours dans les effets qu'elle produit quelque chose d'elle-même, la *forme*, ce qui détermine et précise la *matière*. En voyant une table ou une maison on a certainement le droit de dire que la loi selon laquelle sont unies les diverses parties de la table ou de la maison préexistait dans la pensée du menuisier ou de l'architecte: la représentation qu'on se fait d'après l'effet de l'état d'esprit de la cause en tant que celle-ci posait l'effet n'est pas et ne peut être fausse. Nous avons donc le droit de dire que les formes ou lois des choses de la nature sont des expressions de la pensée divine, et la science positive n'est autre chose que la collection de ces formes ou de ces lois. Ainsi la même méthode qui nous a permis de poser l'existence de Dieu, nous permet de connaître en partie sa nature et ses attributs. Cette méthode n'est pas la méthode subjective dont M. Dubuc constate l'impuissance; elle n'est pas davantage la méthode dogmatique qu'il rejette, elle est quelque chose des deux, mais elle est à part de toutes deux.

Il y a donc, à notre sens, une lacune grave dans la thèse de M. Dubuc. Voulant passer en revue pour examiner leur valeur toutes les méthodes des métaphysiciens, il n'en omet qu'une, mais c'est justement celle

dont ont fait usage les vrais métaphysiciens, de Platon et Aristote à Leibniz en passant par saint Thomas.

Il est aisé de voir aussi que la solution de M. Dubuc n'est pas faite pour nous satisfaire. Nous l'avons dit plus haut : de l'idéal on ne pourra jamais tirer que l'idéal et non le réel, de la forme pure on ne parviendra jamais à déduire une existence quelconque. Le style seul du dernier chapitre suffirait à donner l'éveil sur la valeur des idées qui y sont exprimées. La pensée partout ailleurs aisée et claire devient embarrassée, pénible et obscure. Il y a des longueurs et même des défauts de composition qui se remarquent d'autant mieux que les autres chapitres sont très précis et bien disposés. Et en effet comment de ce que nous pouvons choisir entre trois hypothèses, l'inconcevabilité, la conception sans réalité, et la réalité sans connaissance de l'absolu (p. 233), et qu'en même temps nous avons la conception de la perfection, est-il possible de conclure que cet absolu qui peut n'être pas réel, qui peut même n'être pas pensé doit trouver son essence dans la perfection ? A tout le moins fallait-il éliminer l'hypothèse de Hamilton et celle de Kant pour conserver celle de M. Spencer. Et, si l'on admet la valeur du procédé critique, comment peut-on accorder la moindre créance aux raisonnements d'après lesquels la matière de la connaissance correspond à un objet externe réel? Si le principe de causalité ne vaut pas pour prouver Dieu, pourquoi vaudrait-il pour prouver le monde? Et si le principe de causalité n'a pas de valeur, pourquoi le principe de substance en aurait-il une? Comment alors la conscience réfléchie peut-elle poser l'existence et la substantialité du moi ?

En résumé donc M. Dubuc a eu raison d'attirer l'attention sur la question capitale de la méthode en métaphysique. Il a courageusement ouvert une voie qui peut être féconde; la plupart de ses chapitres sont excellents; mais il a négligé d'étudier la méthode qu'ont suivie tous les vrais métaphysiciens. Constatant l'anarchie philosophique actuelle, il n'est pas remonté jusqu'à l'époque où cette anarchie n'existait pas, surtout il a voulu en dehors de toute logique faire sortir le réel des abstractions du criticisme. La méthode critique purement formelle ne peut que ruiner la métaphysique; le seul être qu'elle puisse jamais tolérer, ce n'est pas l'Être suprême, immobile et éternel, c'est l'être le moins être, le plus mobile et le plus fugitif des êtres, c'est-à-dire le phénomène. Le vrai disciple de Kant, ce n'est pas M. Dubuc, c'est M. Renouvier.

G. FONSEGRIVE.

J. Crépieux-Jamin. — L'ÉCRITURE ET LE CARACTÈRE. Paris, F. Alcan, in-8° de 314 pages, avec 146 figures dans le texte, 1888.

Sous ce titre, le nouveau livre de M. Crépieux-Jamin n'est à vrai dire qu'une seconde édition du *Traité pratique de graphologie* dont

une analyse a été faite ici même il y a bientôt trois ans et demi [1]. Il n'y aurait donc pas lieu à une nouvelle présentation si, d'une part, les modifications apportées dans le plan général de l'ouvrage et le développement des matières ne justifiaient une nouvelle mention, et si, d'autre part, cette causerie ne devait nous fournir une occasion favorable de dire quelques mots des progrès et de l'état actuel de la graphologie.

Au point de vue des progrès réalisés par l'étude et la connaissance de l'écriture dans ses rapports avec les formes de l'activité psychique (telle devrait être en effet la définition de la graphologie), la lecture du livre de M. Crépieux-Jamin laisse une impression assez médiocre. Nous y trouvons bien la description de quelques traits graphiques nouveaux et l'interprétation originale de quelques traits connus; mais nulle part nous n'avons rencontré des considérations générales, des vues d'ensemble reliant entre eux tous ces détails juxtaposés, montrant comme ils se tiennent, se modifient, se transforment, esquissant en somme, dans un essai de synthèse, cette science véritable que la graphologie voudrait être. La faute en est à la méthode que les premiers graphologues ont suivie, et dont M. Crépieux-Jamin, tout en la blâmant, n'a pas su s'affranchir. Cette méthode purement empirique, et fort acceptable au début, puisque toutes les connaissances commencent par être empiriques, consiste, comme on le sait, à noter un trait caractéristique dans l'écriture des personnes qui ont quelque particularité psychique dominante, et à faire de ce trait le signe graphique de la particularité en question. Évidemment, le rapport entre les deux éléments sera d'autant plus probable que le nombre des observations aura été plus considérable, et étant donné le nombre des observateurs qui ont contrôlé l'exactitude de quelques-unes de ces caractéristiques graphiques, on pourrait admettre certaines données de la graphologie comme absolument acquises. Toutefois, pour quiconque a éprouvé avec quelle difficulté on arrive à mettre une étiquette sur la forme de l'intelligence, de la sensibilité ou du caractère de telle ou telle personne, et combien mal d'ailleurs se prête notre terminologie, encore bien vague, à des déterminations aussi précises, il est manifeste que la graphologie manque encore d'un contrôle absolument indispensable pour mériter la confiance qu'elle prétend inspirer.

Ce contrôle, c'est la méthode expérimentale seule qui peut le fournir. M. Crépieux-Jamin a bien relaté, dans l'introduction de son livre, quelques expériences faites sur des hypnotisés, expériences qui ont démontré que les modifications de la personnalité comportaient des modifications parallèles de l'écriture et que ces modifications étaient précisément conformes aux données de la graphologie empirique; mais il fallait voir dans ces essais l'indication d'une nouvelle méthode à appliquer à la totalité de ces données, et ne pas se contenter d'y chercher seulement une confirmation suffisante de tous les résultats acquis ou à acquérir suivant les vieux errements.

1. Voyez *Revue philosophique* de novembre 1885, p. 529.

Aussi est-ce plutôt par la forme que par le fond que l'ouvrage de M. Crépieux-Jamin se distingue des précédents et qu'il est supérieur à sa première édition. En effet, nous devons reconnaître que l'auteur a fait de visibles efforts pour introduire dans les classifications si vagues, si peu logiques des graphologues, un peu de méthode et de précision. Ainsi les signes graphiques y sont étudiés et groupés sous les rubriques de : supériorité et infériorité, nature et moyens de l'intelligence, caractère moral (mœurs et sentiments), volonté, sens esthétique, âge, sexe, signes pathologiques.

Le premier groupe, qui comprend les signes de la supériorité et de l'infériorité (l'auteur ne nous dit pas d'une manière précise de quelle supériorité il s'agit), témoigne d'un essai de synthèse très louable, d'un ensemble de caractères généraux. La réunion des signes des sentiments et des mœurs est moins heureuse, surtout si l'on suit l'auteur dans toutes les formes du caractère qu'il admet et qu'il associe pour définir les *résultantes* qui, en réalité, constituent les diverses manières d'être, toujours très complexes. Nous ne saurions trop en vouloir à M. Crépieux-Jamin de la faiblesse de toute cette partie, dont sont assurément responsables l'état insuffisant de l'étude psychologique du caractère, qui est vraiment presque tout entière à faire, et l'indécision de la terminologie qui en résulte. M. Azam, cependant, a dernièrement esquissé cette étude d'une façon assez élégante, et les graphologues feraient bien de s'inspirer des définitions de cet auteur, et de les prendre comme point de départ [1].

L'insuffisance d'une bonne définition se fait surtout sentir quand il s'agit de la volonté. Si, d'une façon générale, et selon les conceptions de la psychologie physiologique, on considère la volonté comme étant la tendance consciente de l'idée à se transformer en acte, il en résulte que les individus considérés comme n'ayant aucune volonté, c'est-à-dire changeant de résolution au gré du vent, sont cependant parfois ceux qui ont la volonté la plus énergique. Au contraire, le langage courant accorde beaucoup de volonté à ces gens qui, sans grand effort, finissent à la longue par réaliser leurs projets, et chez lesquels, en somme, l'impulsion à l'acte, si elle est persistante, est en réalité peu énergique. Or, voici ce qui est arrivé en graphologie : les graphologues, jusqu'à ce jour, donnaient tous, avec un parfait ensemble, les fameuses barres du T comme étant les caractéristiques de la volonté, sous toutes ses formes et avec toutes ses nuances. C'était une erreur grossière, nous n'oserions pas dire d'observation, mais de définition ou du moins d'analyse psychologique. En effet, en y regardant de près, on voit que les individus dont nous parlons, et qui subissent des impulsions très vives devant lesquelles tout doit céder sur l'instant, mais qu'un rien détourne de leurs projets, et qui prennent le vent, d'où qu'il vienne, on

1. *Le caractère dans la santé et dans la maladie*, brochure in-8° de 218 p., chez F. Alcan, 1887.

voit, disons-nous, que ces individus donnent aux barres des T tous les caractères de la vigueur qui devraient indiquer le maximum de développement de la volonté. Il y a longtemps que nous avons fait cette remarque, et nous proposions précisément de substituer au terme *volonté* celui d'*impulsivité*, qui nous paraissait traduire beaucoup plus exactement la forme d'activité psychique dont il s'agit ici. Nous avons donc constaté avec plaisir que M. Helot et M. Crépieux-Jamin ont retiré aux barres du T cette spécialité de caractériser la volonté, ayant remarqué aussi que des gens, médiocrement doués au point de vue volontaire, faisaient souvent des barres exagérées. Il s'agit ici en effet d'une forme spéciale de la détente nerveuse, qui n'a rien de commun avec la volonté proprement dite, considérée en tant qu'activité psychique consciente. L'étude de l'écriture chez les hystériques et les hypnotisés, la recherche des modifications qu'elle présente sous l'influence des agents dynamogènes ou inhibiteurs, trouveraient ici leur place et, suivant la méthode expérimentale que nous réclamons pour la graphologie, apporterait assurément quelque lumière sur cette notion encore si obscure de la volonté et sur ses caractères graphiques.

Nous aurions encore beaucoup à dire à propos du sens esthétique et de ses signes graphiques, et aussi à propos des signes du sexe. Mais, forcé de nous limiter, nous nous bornerons à mentionner d'intéressantes additions faites par M. Crépieux-Jamin à sa première édition. L'une consiste en un curieux essai de statistique psychologique par la graphologie. L'auteur a examiné l'écriture de 3000 individus et, suivant les règles qu'il donne dans le cours de son ouvrage, il a trouvé un bon sens plus ou moins éclairé chez 13 sur 100; un jugement médiocre chez 74,4 sur 100 et un jugement nul chez 14,2 sur 100. De même, ayant examiné comparativement les écritures de 3000 femmes et de 3000 hommes, l'auteur a trouvé que, chez 160 femmes, la raison dominait; que 537 avaient une sensibilité modérée; que 2208 étaient très sensibles, capables de passion, et que 195 avaient une sensibilité maladive.

Par contre, la raison dominait chez 642 hommes; 1930 avaient une sensibilité modérée; 324 étaient passionnés et 104 avaient une sensibilité maladive. Ce sont là des résultats assez sages, à propos desquels, cependant, on dira peut-être qu'il n'était pas besoin, pour y arriver, d'être graphologue.

Signalons aussi un nouveau chapitre sur l'écriture des malades et l'écriture des fous. Il y a certes beaucoup à faire sur ce terrain, qui appartient aux médecins. L'auteur a peut-être trop montré qu'il ne l'était pas, mais les documents qu'il a réunis sont cependant bien choisis et curieux à étudier. L'abus des majuscules et l'abondante diversité des caractères employés y sont bien notés comme caractéristiques de certaines formes de folie.

En somme, et malgré toutes ces critiques, le traité de graphologie de M. Crépieux-Jamin est l'ouvrage le plus précis qui existe actuellement sur la matière, et c'est à lui que nous adresserons tous les lecteurs qui

ont le désir de faire connaissance avec la graphologie pratique. Nous lui avons reproché, dans le cours de cette causerie, de n'être pas une œuvre absolument scientifique, et de manquer un peu d'originalité; mais le reproche ne vise évidemment pas M. Crépieux-Jamin, qui n'a eu d'autre intention que de nous présenter la graphologie telle qu'elle existe actuellement. Peut-être, à ce point de vue, pourrions-nous ajouter une critique plus directe, qui est de ne pas avoir été tout à fait complet dans l'exposé des derniers travaux concernant la graphologie, et d'avoir omis quelques essais qui devaient être au moins signalés. Au reste, si nous nous sommes montré un peu sévère dans cette appréciation d'un livre très consciencieux et qui a de réelles qualités, c'est que nous faisons à la graphologie l'honneur de la prendre tout à fait au sérieux, et de la considérer comme autre chose qu'un agréable passe-temps.

La graphologie, à côté de la mimique et de la physiognomonie, formera certainement un important chapitre de la psycho-physiologie que la nouvelle école élabore. Si, à elle seule, elle ne constitue pas une science, elle fera néanmoins partie d'une science, la première entre toutes par son intérêt. Mais nous devons reconnaître que tout, ou presque tout, lui est encore à faire pour prendre cette place, qui l'attend.

J. HÉRICOURT.

Jean Yarkovski. — HYPOTHÈSE CINÉTIQUE DE LA GRAVITATION UNIVERSELLE EN CONNEXION AVEC LA FORMATION DES ÉLÉMENTS CHIMIQUES. Moscou, II-137 pages, gr. in-8.

L'auteur de cette nouvelle hypothèse cosmogonique est un ingénieur, versé dans la mécanique et au courant des derniers travaux de la science, ce qui rend en tous cas son ouvrage intéressant. Le système qu'il expose est d'autre part remarquable par la liaison logique et par le petit nombre des hypothèses fondamentales, qui sont elles-mêmes présentées comme la conséquence forcée des propriétés universellement reconnues à la matière.

Ce n'est pas que je croie ce système destiné à quelque succès, mais des travaux de ce genre sont, comme le dit l'auteur, toujours utiles, s'ils conduisent, ne fût-ce que pour réfuter leurs conséquences, à pousser les recherches dans de nouvelles voies.

M. Yarkovski reconnaît la matière comme étendue, impénétrable et inerte, et admet qu'elle existe sous forme d'atomes isolés dans le vide. L'atome, devant posséder les propriétés fondamentales de la matière, ne peut être élastique; il est absolument dur. Ajoutez le mouvement et l'indestructibilité de la force vive; cela suffit à notre auteur, avec l'hypothèse toutefois que, si deux atomes égaux en volume et en vitesse de translation (sans rotation d'ailleurs) se heurtent l'un contre l'autre

dans la direction de la ligne de leurs centres de gravité, leur énergie cinétique se transforme en énergie potentielle.

Cette hypothèse, nécessaire pour concilier la loi de la conservation de l'énergie avec la conception des atomes comme absolument durs, veut dire qu'en réalité les deux atomes qui se sont choqués s'arrêtent l'un sur l'autre ; leur énergie ou force vive semble donc annulée ; mais dès qu'une cause quelconque, comme un nouveau choc, les sépare, ils reprendront leur mouvement comme il était avant leur arrêt réciproque.

Cela posé, M. Yarkovski explique comment l'inégale répartition de l'énergie dans le chaos primitif des atomes suffit à créer des centres d'attraction et de condensation de la matière. Cette condensation peut aller jusqu'au contact, comme on l'a vu, et il se forme ainsi des agrégats d'atomes qui possèdent une énergie potentielle considérable et se constituent sous des formes cristallines régulières. Ce serait là l'origine des molécules chimiques.

L'auteur explique ensuite, tout en faisant ressortir un certain nombre de difficultés des théories actuelles, comment les astres se sont constitués et comment ils s'attirent réciproquement. Cette attraction n'est que la résultante d'un flux continuel de la matière spatiale vers les centres d'attraction. De ce flux résulte d'ailleurs que les astres ont une tendance (jusqu'à certaines limites) à grossir et à s'échauffer, la chaleur de chacun d'eux devant se trouver en rapport avec son volume. Ainsi la différence des nouvelles mesures de degrés du méridien avec celles du siècle dernier suffirait à prouver que notre terre elle-même augmente de volume, tandis que son centre est un foyer où s'élaborent sans cesse de nouvelles matières chimiques.

M. Yarkovski donne, dans son système, une ingénieuse explication du fait que l'on peut considérer comme sans effet la résistance du milieu planétaire au mouvement des astres. Il admet une force répulsive des rayons solaires, parle des queues des comètes, du magnétisme terrestre, des aurores boréales, de la lumière zodiacale, de la distribution des taches solaires, montrant partout que sa théorie s'accorde avec les faits. Il se résume et conclut en réfutant l'opinion de Clausius sur la fin du monde par l'équilibre des températures. Il est clair au reste que, si M. Yarkovski est dans le vrai, nous avons plutôt à craindre, pour nos petits-neveux, un excès de chaud qu'un excès de froid.

Son système offre de singuliers rapports avec celui d'un ingénieur français, M. Tissot, dont j'ai analysé l'ouvrage ici même [1], il y a quelques années. Mais je n'ai pas à le discuter dans le détail, je voudrais seulement montrer que le point de départ de M. Yarkovski est inacceptable à mon sens.

Il nous prouve, une fois de plus, qu'avec un petit nombre d'éléments

1. Tissot, *Essai de philosophie naturelle*; voir *Revue philosophique*, XII, p. 302.

logiques, on peut construire le concept d'un univers dont les phénomènes, dans leur ensemble, ressembleraient singulièrement à ceux que nous observons. Il n'a pas prouvé, plus que ses devanciers, que ces éléments logiques correspondent exactement à la réalité des choses, ni, par suite, que toutes leurs conséquences doivent être vérifiées par l'expérience. Bien loin de là, il est certain que ses hypothèses fondamentales sont en contradiction avec les faits empiriques et qu'elles reposent uniquement sur une fiction de l'intellect.

Que le concept de l'atome soit généralement adopté par les savants actuels, cela prouve simplement que ce concept est commode pour l'état présent de nos connaissances, non qu'il soit vrai. La propriété de l'absolue dureté qu'on est conduit à attribuer à l'atome pour donner une forme précise à l'idée que l'on se fait de l'impénétrabilité de la matière, est une conception exclusivement dogmatique; elle ne s'accorde avec aucun fait d'expérience.

La dureté (au point de vue du choc) n'existe à aucun degré dans la nature; il n'y a que des corps mous, qui restent déformés après le choc, ou des corps élastiques, qui ne restent pas déformés. Mais pendant le choc il y a toujours déformation [1], et cette déformation est précisément liée à la production des forces qui modifient les mouvements des corps choqués.

C'est une illusion créée par les formules mathématiques que de penser, ainsi que paraît le faire M. Yarkovski, que, dans le cas de corps animés de mouvements de rotation, les réactions dues au choc sont une simple conséquence de l'impénétrabilité et peuvent se concilier dès lors avec l'hypothèse de l'absolue dureté. Il n'en est rien et cette dureté n'est qu'une fiction logique.

Aussi loin que porte l'expérience, la matière nous apparaît comme déformable et divisible; l'impénétrabilité est une notion brute qui correspond à un ensemble de phénomènes plus ou moins différents et en tous cas impliquant des changements de mouvements, donc des développements de forces qui, pour sembler agir au contact, n'en sont pas moins aussi logiquement inexplicables, dans leur essence intime, que les forces agissant à distance, dont on essaye de se passer. Vouloir supprimer même ces forces au contact en les remplaçant par une notion telle que celle de l'impénétrabilité ou de la dureté, et en même temps refuser d'admettre, pour les dernières particules de la matière, les déformations concomitantes à ces forces, c'est là se mettre en contradiction formelle avec l'expérience et se placer sur le terrain dogmatique.

1. Les différents degrés d'élasticité correspondent d'ailleurs au degré de rapidité avec lequel le corps choqué reprend sa forme primitive. Pour l'élasticité parfaite, il faudrait que le retour à cette forme fût exactement symétrique de la période de déformation, en sorte que, les deux corps une fois séparés, il n'y ait plus aucun changement de l'état d'équilibre interne antérieur, ni aucune oscillation autour de cet état d'équilibre.

La science peut certainement, elle doit même, pour son progrès, envisager les conséquences des déductions dogmatiques; elle n'en doit pas moins s'interdire à tout jamais d'en accepter les principes comme nécessaires.

Rien ne nous prouve d'ailleurs qu'en réalité le monde soit logiquement explicable; nous devons sans aucun doute chercher à réduire au minimum les difficultés que présente cette explication, et, à ce point de vue, des tentatives comme celles de M. Yarkovski sont toujours dignes d'intérêt; mais, en somme, il est très possible que le problème, posé comme il le fait, ne soit pas susceptible de solution.

Je voudrais faire une autre remarque générale sur les tentatives de ce genre; aussi bien que la théorie de l'entropie de Clausius qui n'est, elle aussi, que très insuffisamment fondée sur l'expérience, elles aboutissent à nous prédire des bouleversements plus ou moins complets, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Notre système gagne ou perd en chaleur; l'équilibre, qui est cependant, en fait, ce que nous observons, semble impossible.

On nous explique donc comment le monde s'est formé, comment il périra, alors que nous ne savons rien, expérimentalement, de sa lointaine naissance, de sa future destruction; on ne nous explique pas comment il subsiste, et c'est là cependant le véritable objet de la science.

En ramenant la question à ses éléments logiques, on ne peut éviter cette conséquence; partant d'un état qu'on considère dogmatiquement comme simple, on arrive, plus ou moins bien, à expliquer la formation de l'ensemble complexe que nous observons; mais le jeu des mêmes phénomènes doit nécessairement amener la destruction de cet ensemble; c'est la loi du rythme, comme l'a appelée Spencer.

Il nous semble qu'une nouvelle voie mériterait de tenter les penseurs; il faudrait se contenter de partir seulement des grandes lois constatées par l'expérience, sans prétendre pénétrer plus loin, et examiner si ces lois permettent d'expliquer l'équilibre actuel, ou jusqu'à quel point il peut être considéré comme définitif. Quand je parle d'ailleurs d'une nouvelle voie, c'est relativement aux tendances actuelles; car il ne s'agirait que de revenir à l'ordre d'idées qui dominait auparavant dans la science, et qui a été ébranlé par les conséquences de la théorie thermo-dynamique, telle qu'elle a été constituée. Sur la valeur de ces conséquences, je partage au reste entièrement, ainsi que je l'ai déjà indiqué, l'opinion de M. Yarkovski, mais, pour revenir sur ce sujet, je prendrai une autre occasion.

PAUL TANNERY.

J. Pérez. — LES ABEILLES. Paris, Hachette, 1889, 348 p. in-16.

Quoique cet ouvrage appartienne à une bibliothèque de vulgarisation, on peut dire qu'il est un livre de fonds. M. Perez a apporté quelques faits

nouveaux, il a su être original dans sa critique, et bien des choses se trouvent dans ce volume qui intéressent la psychologie. Je dois me borner à en donner de courtes indications, selon un ordre qui ne pouvait être, bien entendu, celui de l'auteur [1].

Prenons d'abord les perceptions. Les yeux composés de l'abeille (en laissant les ocelles de côté) seraient propres à percevoir les déplacements d'un corps dans le champ de la vision; ils ne recevraient que des images assez vagues de la forme et du contour des objets. L'olfaction (par les antennes) serait très vive; la sensibilité tactile fort délicate : les abeilles percevraient aussi par leurs antennes les plus faibles ébranlements de l'air. Le goût existe chez elles, à n'en pas douter; mais elles paraissent totalement privées de la faculté de percevoir les sons.

Leur avidité sans mesure pour le miel fait les abeilles trop souvent pillardes, ravageuses même du couvain (p. 68 et 84) : on pourrait écrire un joli chapitre sur la criminalité chez les hyménoptères. Les odeurs ont une grande importance dans la biologie des insectes. L'odorat expliquerait peut-être, selon M. P., la conduite singulière de l'Anthophore nidifiante que l'on voit fuir quelquefois, quoique mieux armée, devant la Mélecte parasite : le nidifiant serait mis en fuite par quelque odeur désagréable pour lui, répandue par le parasite, « odeur qui pourrait, à certains moments, ne pas s'exhaler ou se trouver épuisée » (p. 225). Il faudrait recueillir nombre d'observations de ce genre, qui permettraient de rapporter les actes de l'insecte à la nature de ses rapports avec le monde extérieur.

Passons à la vie sentimentale, si tant est que le mot convienne à propos d'insectes. *Natura maxima in minimis.* La vie sexuelle est ici d'une importance capitale. Je relaterai d'abord une observation originale de M. P., concernant l'Andrène (un genre solitaire) stylopisée, c'est-à-dire épuisée par le parasite qui s'est nourri à ses dépens. Elle est devenue stérile; « aussi ne la voit-on pas, écrit l'auteur, creuser des galeries, ni butiner sur les fleurs, autrement que pour y puiser sa propre nourriture. Incapable de procréer, elle n'a aucun des instincts de la maternité. Elle ne sait ni fouir le sol, ni fabriquer des cellules, ni les approvisionner. Les brosses d'une Andrène stylopisée sont toujours nettes, jamais chargées de pollen (p. 276). »

Je n'ai pas à rappeler les faits connus : l'existence, chez les abeilles, de la parthénogenèse, ou mode de génération par les vierges ; la promenade nuptiale, pendant laquelle la jeune reine s'accouple au mâle qui la féconde, et fait provision du liquide séminal; le croisement du sexe et la marque mâle de l'œuf non arrosé; la vie paresseuse du mâle, dont la fécondation est l'unique emploi; le départ du rôle de pondeuse à la

1. Telle est, en gros, la distribution du livre : Organisation générale et fonctions des abeilles; leur classification; apides sociales; apides solitaires; andrénides (acutilingues, obtusilingues); fleurs et abeilles.

reine, et de nourrice aux jeunes ouvrières. Ce dernier fait me semblerait cependant digne d'être remarqué, et je ne serais pas éloigné d'attribuer à ce dédoublement des fonctions chez les femelles une valeur considérable dans la formation des sociétés d'abeilles.

Le dévouement des abeilles nourrices n'est pas, du reste, si spontané qu'elles ne détruisent parfois, je le disais tout à l'heure, le couvain par gourmandise; mais, dès que les larves sont nées, leur sollicitude ne se dément plus. Chez les Bourdons (autre genre social), on voit les premiers-nés dévorer les œufs. Pourquoi cet acte fratricide? L'abeille domestique obéissait peut-être au souci d'emmagasiner le plus de provisions possible, au temps où le miel est abondant dans les fleurs. « Les coupables, ici, n'ont pas une telle excuse. Nous sommes bel et bien en présence d'une gloutonnerie manifeste. L'œuf qui vient d'être pondu est sans doute un manger délicat, d'où s'exhale un fumet irrésistible. C'est peut-être là, conclut M. P., tout ce qu'il faut voir en la chose, une imperfection de l'instinct social, que la sélection n'est point parvenue à corriger (p. 111). »

On sait pourtant à quel point l'instinct social domine dans la ruche. Elle offre le parfait spectacle de l'égoïsme collectif. Si la reine y est tant choyée, c'est que d'elle et de sa fécondité dépendent la population et l'opulence de la colonie. Les mâles sont sacrifiés, dès qu'ils ne sont plus utiles, après l'essaimage, par exemple. Les ouvrières expulsent sans pitié ces bouches inutiles, et les jettent violemment à la porte, sans toutefois les frapper de l'aiguillon. On les trouve dehors, où ils périssent misérablement de faim et de froid. Certes, notre auteur le dit fort bien, « les hommes ne sont pas heureux dans cet état où les femmes gouvernent et ont seules le privilège de porter l'épée » (p. 53).

Venons à l'intelligence. La mémoire en forme l'assise, et l'on n'ignore point quel rôle elle joue dans les espèces supérieures. Le cheval est bête, disent ceux qui le pratiquent, mais il a de la mémoire. Tout récemment, à l'école de Fontainebleau, un cheval ayant laissé son cavalier à terre, et s'étant blessé lui-même au front, revenait seul au quartier et allait tout droit, non pas à l'écurie, mais à l'infirmerie, où on l'avait déjà conduit un jour en pareille circonstance. Le même fait, m'a raconté un élève de l'école, s'était produit peu auparavant. M. P. ramène, lui, à une simple opération de mémoire le sens mystérieux d'orientation qu'on accordait aux abeilles : les futures butineuses qui font le « soleil d'artifice », quand elles sortent de la ruche pour la première fois, en explorent les abords en décrivant des cercles de plus en plus vastes, la tête tournée vers le lieu qu'elles viennent de quitter, et le souvenir qui les guidera ensuite « s'est fait par le plus sûr et le plus simple des procédés, puisque le chemin du retour est appris à l'aller dans la situation même du retour » (p. 64).

Ainsi M. P. s'attache toujours à donner une explication rationnelle des facultés mystérieuses que certains observateurs se plaisaient à concéder aux abeilles. Il explique, avec Darwin (p. 58), leur génie archi-

tectural par le principe des transitions graduelles. Il leur refuse le pouvoir, par trop extraordinaire, de déterminer à volonté le sexe de l'œuf qui va être pondu (p. 42). Il n'accepte ni l'infaillibilité, ni la détermination absolues de l'instinct : et sur ce point il réfute avec succès, en reprenant quelques-unes de ses expériences, la théorie de Fabre, cet éminent et ingénieux naturaliste, qui a trop cédé à sa répugnance à trouver dans l'intellect de l'insecte les rudiments de l'intelligence humaine.

Combien de preuves que l'instinct n'est pas infaillible et absolument invariable! Les ouvrières restent attachées à une mère épuisée et bourdonneuse, et massacrent la bonne femelle qu'on tente d'introduire dans la ruche (p. 48); la Leucopsis parasite insère un œuf là où il n'avait que faire et où l'attend une perte inévitable (p. 243), etc. D'autre part, on voit les bourdons perforer une fleur pour atteindre le nectar, puis l'abeille profiter du trou ouvert par le bourdon et s'habituer à ce genre de visite (p. 124); on voit les Osmies varier leur mode de nidification selon l'espace qui leur est offert (p. 187), la Mégachile réparer son nid que l'observateur est venu déranger (p. 219); le Chalicodome répéter, contrairement à l'opinion de Fabre, l'acte de l'instinct après la sortie de la cellule (voy. p. 235 et suiv.). Je passe d'autres exemples, qui suffisent à réfuter le finalisme à outrance, et nous doivent rendre prudents à juger de l'économie de la nature.

Un mot encore sur le parasitisme. Les abeilles parasites sont, pour M. P., des abeilles déviées. « De même que les Psithyres, écrit-il, p. 257, sont des Bourdons modifiés, les Stélis sont des *Anthidium* déviés, ayant perdu leur brosse ventrale par suite du défaut d'usage... Pourquoi les Stélis, pourquoi les Psithyres ont-ils absolument l'organisation de leurs hôtes, à cette seule différence près, que le parasite est dénué d'instruments de travail? Ne pourraient-ils donc être parasites au même titre, tout en ne ressemblant en rien au travailleur qui les héberge? A ces questions, le partisan de l'immutabilité des espèces demeure forcément bouche close. Or, entre la théorie qui explique et celle qui n'explique pas, il n'y a point à hésiter. »

Je termine, sur cette profession de foi, l'examen du livre de M. P., que je suis loin d'avoir épuisé, et où il me resterait à louer au moins la parfaite clarté de l'exposition et le charme du langage.

LUCIEN ARRÉAT.

Bernard Bosanquet. — LOGIC OR THE MORPHOLOGY OF KNOWLEDGE. 2 vol. in-8°, XVII-398; 240 p. Oxford. Clarendon Press, 1888.

M. Bosanquet, après avoir traduit le *Système de philosophie* de Lotze et nous avoir donné une critique raisonnée des *Principes de logique* de M. Bradley, dont j'ai rendu compte ici il y a trois ans (novembre 1885), nous offre maintenant une théorie logique complète. Il lui a paru qu'après les nombreux volumes consacrés à traiter

quelques points spéciaux de logique, il y avait lieu d'offrir dans un ensemble systématique le tableau des résultats que cette science a obtenus de nos jours. Il ne veut donc pas exposer la théorie de l'induction ou de la déduction, ou la logique du hasard; toutes ces théories sont des cas divers d'une seule et même théorie, de la théorie de l'inférence. Il semble à M. Bosanquet qu'il y a la même unité dans la vie intellectuelle que dans la vie d'une plante ou d'une fleur, il cherche donc à reproduire dans sa variété l'unité essentielle du développement de la pensée. C'est pour cela qu'il donne à son livre ce sous-titre *Morphologie de la connaissance.*

Mais cette *Morphologie de la connaissance* est en même temps une *logique*, puisque l'auteur s'attache surtout à montrer l'unité qui se retrouve sous toutes les opérations de la pensée. C'est ce qui fait que ce livre n'est pas une théorie psychologique de la connaissance, mais bien une théorie logique. Cependant le point de vue matériel et psychologique n'est pas ici soigneusement séparé du point de vue formel et logique; M. Bosanquet se réclame de M. Bradley, de Lotze et de Hegel; il ne peut par conséquent séparer entièrement le fait du droit, la forme de la matière. Pour lui comme pour Hegel, la logique n'est pas seulement formelle, mais aussi réelle, de sorte que nous trouvons dans son ouvrage non seulement de la logique formelle, mais encore beaucoup de psychologie et plus encore de métaphysique.

Je n'ai pas l'intention d'analyser ici par le menu l'ouvrage de M. Bosanquet. La tâche serait trop longue pour le lecteur et je rendrais un mauvais service à l'auteur. Ses analyses valent surtout par le détail, elles sont fort intéressantes, je ne pourrais que leur enlever de leur valeur en les résumant. Les lecteurs qui s'intéressent aux études de logique voudront lire eux-mêmes l'original. C'est avec les *Principes de logique* de M. Bradley l'ouvrage de logique le plus intéressant qui ait paru en Angleterre depuis la *Logique* de Jevons. Pour les lecteurs qui ne veulent que se tenir au courant de la direction générale du mouvement logique contemporain, je me contenterai d'indiquer l'idée maîtresse du livre et les résultats généraux où il aboutit.

Toute l'économie de l'ouvrage gravite autour de ces deux idées : 1° il y a dans l'esprit une forme native qui fait l'unité de la vie de la pensée, tout acte mental est un acte logique en tant qu'il est une unification des éléments multiples que l'intuition sensible fournit à la conscience; 2° le réel est systématique, c'est-à-dire que le monde réel est un monde rationnellement lié, de sorte que la garantie de la vérité d'une pensée est son incorporation dans un système de pensées. De ces deux thèses résulte la constatation d'une unité formelle des pensées correspondante à l'unité réelle de la nature. Ce qui est un dans la pensée est aussi ce qui est un dans la nature. Or, ce qui fait l'unité de la pensée et l'unité des événements est ce qu'il y a de commun entre les pensées et entre les événements, c'est-à-dire l'uni-

versel. Ainsi l'universel forme le fond à la fois de l'esprit et de la nature, de sorte que l'esprit est la face consciente de la nature, tandis que la nature est la face inconsciente et objective de l'esprit.

La logique, telle que l'entend après Hegel M. Bosanquet, est donc la science des lois selon lesquelles l'esprit se représente les choses, mieux encore la science des lois selon lesquelles l'universel se manifeste à la pensée et s'incorpore les événements variés de la conscience. De là, un mélange de réalisme métaphysique et de formalisme logique qui rend la lecture de l'ouvrage difficile, mais singulièrement intéressante, quand on est parvenu à se mettre au point de vue de l'auteur.

Ainsi la fonction logique par excellence est l'unification du multiple, la généralisation. C'est grâce à cette fonction que l'esprit peut se représenter à lui-même ses intuitions sensibles, former ses pensées et les nommer. Toute pensée contient donc un jugement implicite, puisque toute pensée est une synthèse; tout jugement est donc le résultat de l'analyse d'une pensée. Ainsi au vrai point de vue intérieur et logique, tout jugement est analytique; ce n'est qu'à un point de vue extérieur et grammatical que le jugement paraît être synthétique.

Il n'y a de jugement catégorique que le jugement singulier, affirmant un fait, une intuition de l'expérience. Seuls en effet, les jugements de ce genre expriment la réalité ou l'existence en même temps que le rapport idéal du sujet et de l'attribut. Tous les autres jugements sont hypothétiques. Descartes (que M. Bosanquet ne cite pas) avait déjà remarqué que le jugement : *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits* n'est vrai que *dans l'hypothèse* de l'existence d'un triangle. Tous les autres jugements universels ne sont pas moins hypothétiques. Lotze et M. Bradley ont déjà après Hegel tiré de cette constatation cette conséquence, que le vrai sujet de tout jugement universel n'est pas le sujet apparent, mais un sujet impersonnel, inexprimé et sous-entendu, la réalité tout entière. Un jugement n'exprime en effet qu'une petite portion de la réalité, dont la vérité dépend de ses rapports avec l'ensemble. Seul l'ensemble a une valeur absolue, une absolue vérité. C'est bien aussi, ajouterons-nous, une idée analogue qui faisait dire à Descartes que la seule idée qui, dans son essence, contenait son existence, était l'idée de l'Être parfait.

On voit comment la fonction logique forme le jugement. Je ne saurais trop recommander à tous les curieux de fortes et ingénieuses analyses tout le premier volume de M. Bosanquet, où se trouve sa théorie du jugement. On pourra n'être pas d'accord avec lui, mais on ne pourra pas refuser de rendre hommage à la vigueur pénétrante de son esprit. Bien que je persiste à croire que, comme son protagoniste M. Bradley, il eût mieux fait de montrer comment les résultats très intéressants de leurs analyses rentrent dans les cadres de la logique d'Aristote que de chercher à les opposer à tort à cette logique, je suis pour ma part tout disposé à admettre une grande partie de leurs idées sur le jugement. Je demanderais seulement qu'on voulût bien nous

éclairer davantage sur la nature de cette réalité impersonnelle qui forme le vrai sujet de tout jugement. Peut-être verrait-on, en essayant de la préciser, que la logique n'a rien à gagner à cette intrusion dans le domaine métaphysique, et que si on veut en cela suivre les errements de Hegel, il faut aller avec lui jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la négation du principe de contradiction et à l'admission du principe du troisième survenant. Ou en effet le réel, le sujet universel, est immobile et alors comment, non pas seulement expliquer, mais admettre même les variations mobiles des apparences phénoménales, la distinction entre le sujet et l'attribut grammaticaux? ou le réel est mobile et alors le sujet universel ayant pour essence d'être variable, la logique des contradictoires n'a plus lieu. Dans les deux cas, le jugement tel que l'entend Aristote et avec lui M. Bosanquet, ne peut en aucune façon exister.

Dans le second volume, l'auteur nous donne une théorie très intéressante de l'inférence, qu'il définit « le rapport médiat d'un contenu idéal à la réalité ». La preuve de l'inférence se trouve dans la nécessité qui unit les diverses parties du système idéal entre elles d'abord, avec la réalité ensuite. Or, pour mettre au jour cette nécessité, il faut et il suffit de montrer l'universel qui relie entre elles certaines différences exprimées dans le langage ou simplement représentées dans la pensée. Ainsi toute inférence a pour but la découverte et l'exhibition de l'universel. Il y a des modes d'inférence qui donnent à cette exhibition une évidence indéniable, ce sont les syllogismes; il y en a d'autres qui découvrent l'universel sous les différences, mais qui ne parviennent pas à établir son existence d'une manière tout à fait satisfaisante, telles sont l'induction et l'analogie.

M. Bosanquet n'adopte pas cette division si simple, il ne croit pas devoir faire une théorie du syllogisme. Il estime sans doute qu'après Aristote et Hamilton il n'y a plus rien à faire de ce côté. Il a l'air d'ignorer la théorie si intéressante de M. Lachelier publiée dans la *Revue* (mai 1867) et que M. Lachelier a résumée à l'usage des étudiants dans la *Logique* de M. Rabier. Il traite successivement de l'induction par énumération qu'il ramène à la troisième figure du syllogisme, du raisonnement mathématique, de l'analogie qu'il ramène à un mode non concluant de la deuxième figure du syllogisme, de l'induction scientifique et enfin de la subsomption, qu'il ramène à la première figure du syllogisme.

Notre auteur attribue donc une fonction spéciale à chacune des trois figures du syllogisme. D'après lui, l'induction par énumération incomplète se ramène à un syllogisme de la troisième figure, ce qui prouve que cette sorte d'induction ne peut aboutir à des formules vraiment scientifiques et universelles, puisque la troisième figure ne peut donner que des conclusions particulières. D'après M. Bosanquet, l'analogie prendrait de même naturellement la forme d'un syllogisme de la seconde figure, ce qui établirait par là même le peu de valeur

logique de l'analogie, car le raisonnement analogique prétend donner des conclusions affirmatives, tandis que la seconde figure n'admet que des conclusions négatives. En tout cela, l'auteur suit les opinions de Hegel, et si on lui demandait pourquoi l'induction par énumération prend la forme de la troisième figure, tandis que l'analogie prend la forme de la deuxième, il répondrait : dans l'induction on trouve des attributs divers unis dans les mêmes expériences concrètes, par conséquent la forme naturelle de ce mode de raisonnement est la troisième figure où le moyen terme est sujet à la fois dans la majeure et dans la mineure. Au contraire, dans l'analogie, on conclut de la présence du même caractère ou attribut dans deux êtres différents à l'identification de ces deux êtres, par conséquent la forme propre de ce mode de raisonnement doit être la seconde figure où le moyen terme est attribut dans les deux prémisses.

Ainsi ni l'induction par énumération, ni l'analogie ne sont logiquement aptes à donner l'universel scientifique. Ce privilège est réservé à l'induction scientifique qui se construit à l'aide de deux procédés successifs : 1° par une analyse de l'expérience; 2° par des vérifications d'hypothèses. L'universel contenu dans les événements ou dans les êtres ne peut être découvert que par une analyse expérimentale qui permettra de séparer les uns des autres les attributs et qui fera surgir l'hypothèse de la prépotence de tel ou tel attribut. La vérification de cette hypothèse finira par donner la certitude scientifique demandée. Cette théorie de l'induction n'est sans doute pas nouvelle, c'est celle d'Aristote, c'est celle de Claude Bernard, si ce n'est pas celle de Bacon, mais ce qu'il faut remarquer ici c'est la netteté avec laquelle M. Bosanquet met en relief le caractère déductif, analytique, des diverses parties de l'opération inductive.

L'auteur achève sa théorie de l'inférence par un chapitre sur la subsomption dont la forme propre est la première figure du syllogisme, et le livre se termine par des considérations sur les relations de la connaissance avec ses postulats.

La connaissance a des postulats formels et des postulats matériels. Les postulats formels sont : 1° le principe d'identité; 2° le principe de contradiction; 3° le principe du milieu exclu; 4° le principe de raison suffisante. Ces principes assurent la nécessité logique de la pensée, mais ne garantissent point que la logique de la pensée est d'accord avec la réalité. Ce sont les postulats matériels qui assurent cet accord. Ces postulats sont au nombre de deux : 1° la perpétuité de la vie, l'éternité de l'esprit, l'uniformité de la nature; 2° la réalité des fins humaines. Ici M. Bosanquet a l'air de faire reposer la vérité de la science sur la conviction où nous sommes que notre activité morale ne doit pas s'exercer à vide et en pure perte. Il dit expressément : Toutes nos convictions dépendent de notre activité morale, cette activité a besoin pour s'exercer de la vérité de la science. Tous les buts que nous poursuivons impliquent confiance en l'avenir. Il faut donc que

cette confiance ait un fondement réel et juridique. Sans cela la vie humaine ne serait qu'un rêve et il n'est pas admissible qu'il en soit ainsi. Je n'ai pas besoin d'insister pour montrer combien cette base empruntée au criticisme est étroite et ruineuse pour la science qu'elle prétend soutenir. On revient en France des tours de passe-passe fidéistes par lesquels on nous démontrait que les propositions scientifiques les mieux assises ne reposaient que sur des actes de foi morale. Il n'est pas possible qu'en Angleterre on s'attarde longtemps à ces théories.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Bosanquet mérite de très grands éloges; il est méthodique et bien conduit. Il faut lui savoir gré en particulier d'avoir insisté encore sur le rôle de l'universel dans la connaissance. Dégagé de l'expérience par l'analyse, c'est l'universel qui seul permet aux associations empiriques de se former et qui fournit à l'esprit la nécessité caractéristique de la science, sans laquelle l'expérience n'est même pas une connaissance. Ainsi peu à peu les logiciens reviennent par des chemins divers à reconnaître la vérité profonde des principes de cette philosophie que des esprits plus hardis que sages et plus novateurs que profonds appellent dédaigneusement la « philosophie du passé ». M. Bosanquet tient à apporter sa pierre au monument de justice réparatrice qu'on élève de notre temps à cette philosophie. Il fait remarquer combien Bacon et les modernes ont eu tort de se moquer des distinctions logiques. Il déclare hautement que le *distinguo* tant décrié était au contraire l'instrument indispensable des analyses idéales. Ainsi se détruisent peu à peu tous les anciens préjugés, et nous pouvons prévoir le jour où « la philosophie du passé » sera de nouveau reconnue pour l'éternelle philosophie, *perennis philosophia*.

G. FONSEGRIVE.

D. G. Thompson. — SOCIAL PROGRESS, AN ESSAY. 1 vol. in-8, 161 p. Londres, Longmans, Green et Cie, 1889.

La première partie de ce livre n'est qu'un résumé des résultats les plus indiscutables de la sociologie : la société ne trouve sa raison d'être que dans l'individu; c'est là le grand principe qui doit servir à déterminer les fonctions de l'État. C'est dire que la plus grande quantité possible de liberté doit être accordée à chacun. La liberté, d'ailleurs, est avant tout la possibilité du mouvement dans l'ordre physique ou moral, et le mouvement est, à son tour, dans la société comme dans l'individu, la condition du progrès. Mais, si elle était absolue, cette liberté mettrait l'existence du groupe en danger. Chacun poursuit, en effet, la réalisation de tel ou tel état social qu'il considère comme idéal; pour le cannibale, la meilleure société est celle dont les membres sont, au plus haut degré, comestibles et disposés à se laisser manger ; pour le commer-

çant, c'est celle dont l'état économique est prospère. Ces divergences tendent nécessairement à donner lieu à des conflits. De là l'utilité des lois. Liberté et loi sont les conditions d'existence de toute société, mais la seconde n'a sa raison d'être que dans la première. La société n'est pas une fin en soi, et si la loi doit veiller à son maintien, c'est qu'elle seule permet à l'homme de réaliser son complet développement. C'est même là un point de vue intéressant et relativement nouveau : d'après M. Thompson, la société loin de limiter la liberté individuelle ne peut que l'accroître; la division du travail, par exemple, permet à chacun de se livrer tout entier au genre d'activité qu'il préfère. Par suite, la loi doit se borner à protéger le groupe contre les tentatives des instincts antisociaux. *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre* doit être le but de chaque société. Il ne peut être atteint que si l'on fait la plus large part possible à la liberté individuelle; le rôle de l'État est de *laisser faire* en veillant seulement à ce que la liberté des uns n'empiète pas sur celle des autres.

De ces principes résulte la nécessité de l'égalité des droits et de la stabilité des lois. Celles-ci doivent être « uniformes et inflexibles comme des lois physiques ». Enfin il faut aussi développer le sentiment de l'obligation morale, montrer aux individus que leur bonheur dépend de la prospérité sociale et les accoutumer à considérer leur intérêt comme lié à celui des autres. On comprend le rôle que doit jouer, dans ce but, l'éducation.

A part quelques points de détail, il n'y a dans ces vues rien de bien nouveau, rien qui sorte du programme ordinaire de la sociologie utilitaire. Il n'en est pas de même dans la seconde partie du livre : l'auteur s'y propose de déterminer dans quelle mesure l'État doit tolérer la diffusion des idées nouvelles, quelle part il faut faire au changement dans la société.

En principe toute manifestation de la liberté doit être respectée; il ne doit y avoir répression que quand les idées répandues, les modifications proposées auraient pour résultat d'amoindrir la liberté des uns au profit de celle des autres. De là les principes suivants :

1° Examiner les intérêts de ceux qui proposent un changement et voir ce qu'il entre d'égoïsme et d'altruisme dans les motifs de leur action.

2° Traiter de la même manière ceux qui les combattent.

3° Déterminer aussi exactement que possible les effets prochains et immédiats des changements proposés.

4° Déterminer de même leurs résultats éloignés et ultimes.

5° Considérer les conséquences de l'état existant et le rapport qu'il y a entre le degré actuel de liberté générale et celui qui résulterait des innovations demandées.

6° Calculer les chances de succès et d'insuccès dans l'accomplissement du changement en question.

Voilà les seuls principes dont il y ait lieu de tenir compte quand il s'agit d'approuver ou d'improuver des idées ou des actes ayant pour

but de modifier l'état social; on n'a jamais le droit de prendre contre eux des mesures restrictives sous prétexte qu'ils sont opposés à un *régime*. Qui dit progrès dit changement et, par suite, l'État doit tolérer toute expression d'idées nouvelles. Il doit même les provoquer en mettant chacun en mesure de penser par lui-même. L'éducation est par cela même une des fonctions les plus importantes de l'État, une de ses attributions nécessaires; car ce n'est pas seulement par une action physique qu'un individu peut accroître sa liberté au détriment de celle de ses semblables, c'est aussi et surtout par l'action morale, par l'autorité de la parole, du journal ou du livre. Il faut donc mettre chacun en mesure de penser librement, c'est-à-dire de se faire une opinion et de discuter celles qu'on voudrait lui imposer.

On éprouve, en lisant ce livre, un vif sentiment de sympathie pour celui qui l'a écrit. Sans doute on peut se demander s'il n'est pas chimérique de vouloir fonder l'altruisme et l'abnégation sur l'égoïsme, et si l'individu trouve toujours son bonheur dans celui du plus grand nombre. Si l'intérêt social ne nous oblige que parce qu'il est d'accord avec notre intérêt bien entendu, au nom de quel principe nous contraindra-t-on à sacrifier ce dernier en cas de conflit? L'éducateur chargé de développer le sentiment d'obligation et de le faire triompher dans tous les cas, n'assumera-t-il pas la tâche ingrate de faire des dupes! L'utilitarisme n'a pas encore donné, à notre connaissance, de solution satisfaisante à ces questions. Mais, quoi qu'il en soit du principe, on ne peut que souscrire aux applications que M. Thompson en tire, et y reconnaître l'inspiration d'une philanthropie malheureusement trop rare, et d'un ardent amour de la liberté.

Un point cependant nous arrête encore : le rôle de l'État doit-il se borner à assurer la liberté individuelle? — Oui, si l'intérêt social est seul à considérer; non, si la personne humaine est autre chose qu'un moyen. En se restreignant à établir et à maintenir l'égalité des droits, on ne fera que faciliter aux plus forts la lutte contre les plus faibles. A droits égaux le plus fort, le plus riche, le plus intelligent, écrasera infailliblement le faible, le pauvre, le moins éclairé. C'est là, en dernière analyse, qu'éclate le conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Un utilitaire doit se réjouir de la conséquence que nous venons de signaler et y trouver la condition d'un progrès rapide. Nous hésitons, pour notre part, à nous y résigner, et nous croyons que M. Thompson serait de notre avis.

GEORGES RODIER.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Mind.

January — April 1889.

Stout. *Herbart comparé aux psychologues anglais.* — Tandis que les Anglais ont une tendance à considérer les états de conscience comme des unités relativement indépendantes, Herbart n'y voit que des abstractions, parce que, selon lui, il y a une unité commune, un tout, dont ces états ne sont que des aspects et qui ne peut être atteint par l'observation intérieure.

A. Seth. *L'évolution de la morale.* — La théorie évolutionniste, après s'être implantée dans les diverses sciences, prétend aussi réformer les conceptions morales et remplacer les théories antérieures qui étaient *a priori* ou empiriques. Cette œuvre a été tentée particulièrement par Darwin, Herbert Spencer et Leslie Stephen. L'auteur expose sommairement leurs doctrines en insistant sur la dernière qui, au point de vue individualiste, substitue le point de vue social : la véritable unité est la société, non l'individu. Pour les évolutionnistes : 1° le but ou critérium moral est défini « le bien social », doctrine qui est plutôt celle du « bien-agir » que du bien-être; 2° à ce but moral répond la sympathie sociale, qui est considérée comme un sentiment primaire et direct, non comme un sentiment dérivé: 3° en ce qui concerne l'obligation, les évolutionnistes tendent à éliminer son caractère essentiel et à le considérer comme un état de transition destiné à disparaitre. — L'auteur soumet cette doctrine à diverses critiques et fait remarquer que l'hypothèse de l'évolution, si vraisemblable qu'elle soit, ne peut avoir un caractère de solidité strictement scientifique.

Leslie Stephen. *Sur quelques espèces de vérités nécessaires.* (Deux articles.) — L'auteur étudie particulièrement les jugements de temps et d'espace et il s'efforce d'établir que les axiomes géométriques naissent de la nécessité de relier nos diverses impressions, à l'aide de certaines assomptions. Ce ne sont pas de simples vérités empiriques, découvertes par l'observation et qu'on peut concevoir différemment. Ce ne sont pas non plus les résultats d'une forme imposée arbitrairement aux données sensorielles. Avec des sensations plus simples, nous pourrions avoir un système de comparaison plus simple. En fait, quand nous avons à traiter des problèmes de physique qui enveloppent de hautes fonctions de variables, nous ne construisons pas un nouveau système de comparaison ou un espace à plus de dimensions; nous

nous contentons d'employer l'espace ordinaire avec de nouvelles lois de variation.

ADAMSON. *Riehl et le criticisme philosophique.* — Très long article consacré à une étude détaillée de l'ouvrage de Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, que l'auteur considère comme le meilleur travail qui existe pour l'exposition et la compréhension de la philosophie de Kant.

BAIN. *Sur le sentiment d'indifférence.* — Il répond dans une courte note aux objections qui lui ont été faites et soutient qu'il y a certains états d'excitation neutre qui peuvent être considérés comme le type du sentiment d'indifférence.

DENOVAN. *Le problème de la philosophie d'après Swedenberg.* — Court exposé de la doctrine du théosophe suédois. L'auteur fait remarquer que sa phraséologie et sa prolixité ont conspiré contre lui; mais un système qui a intéressé Kant, Schelling, Coleridge et Emerson ne peut être sans quelque valeur intrinsèque.

MAUDSLEY. *Le cerveau double.* — Avons-nous deux cerveaux comme nous avons deux yeux, deux poumons, deux reins? La ressemblance morphologique, ce fait qu'on peut penser et sentir avec un seul hémisphère, enfin les diverses expériences faites sur les animaux et l'homme montrent que chaque moitié a ses fonctions. Il y a des mouvements qu'un hémisphère peut régler et non l'autre (écrire, parler). Les fonctions des hémisphères sont : 1° simples, quand l'un remplace l'autre; 2° conjointes et correspondantes quand les deux hémisphères par une même série de mouvements tendent au même but; 3° conjointes et différentes, quand ils tendent au même but par des mouvements différents. Comment agissent les deux hémisphères dans l'acte de penser? Trois hypothèses : que la conscience existe à un moment dans l'un, au moment suivant dans l'autre; que les deux hémisphères agissent ensemble par une sorte de sympathie; que chacun agit différemment au même moment. L'auteur rejette cette dernière hypothèse. Les deux hémisphères ne peuvent agir, comme les deux mains, que par suite d'éducation. Lorsqu'un hémisphère est détruit, n'y a-t-il pas affaiblissement de facultés intellectuellles? Les observations sur ce point ne lui paraissent pas suffisamment exactes pour conclure. L'unité de la vie intellectuelle repose sur celle de la vie affective qui repose elle-même sur celle de la vie organique. La manie et la mélancolie, considérées comme les deux types du trouble mental, montrent combien le moi dépend de l'excès ou du défaut dans la vie organique. Les cas de dédoublement paraissent aussi dépendre d'une activité inconsistante des hémisphères.

MACKEEN CATTELL. *Recherches expérimentales sur l'association mentale.* — Elles sont fort analogues à celles qui ont été déjà faites dans le laboratoire de Wundt et analysées ici (t. XXIV, p. 206 et 466). Le temps nécessaire pour l'association paraît être en moyenne de 1/2 seconde. Il est plus long, quand le nom donné (auquel le sujet doit en

associer un autre le plus vite possible) est un abstrait. La rapidité pour associer des noms abstraits dépend de l'âge et du degré de culture. L'auteur donne un grand nombre de tableaux et d'exemples des divers modes d'association. Il conclut en disant « que si une idée en suggère une autre, c'est qu'elles ont été précédemment associées dans une présentation commune et que la suggestion est possible, parce que l'idée dont la conscience est distincte appartient à un tout qui est donné d'une manière indistincte et dont le reste demeure au-dessous du seuil de la conscience ».

Brain.

Octobre 1888 — Avril 1889.

CH. MERCIER. *L'inhibition.* — De toutes les propriétés du système nerveux, il n'y en a pas qui soit plus mystérieuse dans sa nature et plus obscure dans ses fonctions. Comme point de départ, on peut prendre un fait universellement admis, c'est que la cellule nerveuse est un réservoir qui emmagasine la force et la libère par les filets nerveux. Nous savons de plus, par l'exemple de la contraction musculaire tétanique, que la contraction est causée non par un courant continu, mais par un courant interrompu, une succession de chocs. La libération de force est donc discontinue et l'accumulation continue. Comment peut s'expliquer cette interruption? Par une résistance constante. L'effet de chaque libération de force dans la cellule, c'est de produire une simple contraction musculaire : normalement elles se fondent en une seule. Dans certains cas, il n'en est pas de même et nous avons le tremblement, la paralysie agitante, etc. Si toutes les cellules sont capables de réagir contre la résistance à leur décharge (qui est d'ailleurs variable à l'état normal), il est concevable que l'inhibition soit due à un accroissement de cette résistance, dépassant les limites de tension que les cellules peuvent atteindre. L'auteur admet que tout centre nerveux a une tendance à se décharger, tant qu'il n'est pas complètement épuisé. L'arrêt, comme la mise en mouvement, ne peut venir que du dehors. Tout centre nerveux est donc normalement soumis à une influence inhibitoire qui lui est imposée du dehors. De même qu'on trouve les actions contraires de l'attraction et de la répulsion dans la physique moléculaire, de la gravitation et de l'inertie dans la physique des masses; de même l'équilibre mobile des centres nerveux dépend de l'action contraire de la décharge et de l'inhibition. Cet équilibre mobile présente le maximum de stabilité et de plasticité. Mais d'où vient cette influence extérieure? On ne peut faire là-dessus qu'une hypothèse. Le courant nerveux est certainement ondulatoire : on peut supposer que deux courants de ce genre (comme deux sources de lumière et de son) peuvent ou se renforcer ou produire une interférence. Quant à la question de savoir s'il y a des centres distincts pour

l'inhibition ou si cette fonction est dévolue à tous les centres moteurs, l'auteur adopte résolument la deuxième opinion.

Cet exposé est suivi d'une discussion à laquelle prennent part MM. Hughlings Jackson, Warner, Broadbent, Savage et Cattell.

Hack Tuke. *Les hallucinations et les sensations subjectives à l'état sain.* — Faut-il admettre avec Brewster que *toutes* les hallucinations impliquent la mise en jeu de l'organe périphérique et que ce fait que, dans certains cas, en pressant le globe de l'œil, l'hallucination se dédouble, est une preuve de la théorie périphérique? L'auteur s'est livré à diverses recherches sur ce sujet.

En ce qui concerne les images consécutives, il admet : que la pression latérale de l'œil ne les double pas, quoique quelques auteurs aient soutenu le contraire; qu'elles suivent toujours les mouvements de l'œil; qu'elles cachent ou obscurcissent les objets réels. Il cite le cas d'un homme persécuté de l'hallucination d'un personnage humain vêtu de bleu : la pression sur l'œil ne doublait pas l'hallucination, mais elle suivait le mouvement des yeux et paraissait être obscurcie par les objets réels. Expériences curieuses du Dr Lombard et de quelques personnes qui ont le pouvoir, après avoir fixé une personne pendant un très court laps de temps (22 secondes), de les revoir comme dans la réalité, projetées au dehors : en pareil cas, ils ne voient jamais un objet réel à travers une « bonne » image. Ces visions ne sont pas doublées par la pression. — L'auteur rappelle les cas contraires rapportés par Despine, Ball, Binet et Féré où l'image est doublée. Il croit que ces faits, même ceux des deux derniers expérimentateurs qui ont été conduits avec beaucoup de soin, ne sont pas probants; parce que, dans leur cas, l'hallucination produite par suggestion était rapportée à un point de repère situé sur une carte et doit par conséquent être considérée plutôt comme une illusion que comme une hallucination. Or, l'illusion rentrant sous les lois de la perception réelle, la rétine est nécessairement impliquée dans le phénomène.

Les hallucinations causées par l'ingestion de diverses substances (digitaline, hachisch, quinine) lui paraissent dues plutôt à une action exercée sur les centres nerveux. Quant aux hallucinations unilatérales, elles semblent en faveur de la théorie périphérique.

En résumé, les deux théories rivales, celle d'Esquirol qui n'admet que la mise en jeu du cerveau, celle de Brewster qui requiert la participation de l'organe sensoriel, lui paraissent insoutenables sous leur forme exclusive, si on veut appliquer l'une ou l'autre à tous les cas.

The American Journal of Psychology.

November 1888 — February 1889.

Sandford. *L'Équation personnelle.* — Historique très détaillé de cette question. Le passage d'un astre au méridien a été noté par deux

méthodes : d'abord celle de l'œil et de l'oreille, c'est-à-dire que l'observateur, en même temps qu'il voyait l'astre, devait compter les secondes pour apprécier la fraction de seconde écoulée depuis le passage de l'astre derrière le fil; plus tard, celle du chronographe destinée à diminuer autant que possible les erreurs de l'équation personnelle. — Dans les deux méthodes, l'équation personnelle varie d'après des causes assignables et non assignables. Parmi les premières, il faut compter la nature de l'astre, sa grandeur, sa direction (de droite à gauche ou de gauche à droite) et la vitesse de son mouvement. On peut expliquer, d'une manière un peu conjecturale, ces changements par des différences individuelles dans les effets de l'irradiation, de la structure de l'œil, dans les habitudes d'anticipation ou de retard chez l'observateur.

BURNHAM. *La mémoire : étude historique et expérimentale.* — Histoire fort complète des théories sur la mémoire depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Aristote en commence l'étude scientifique, tout en faisant jouer au cœur un rôle extra-physiologique et en négligeant le rôle du cerveau. Saint Augustin (quoique représentant la tradition platonicienne) mérite une mention pour avoir insisté sur l'existence des idées latentes qui devait être reprise plus tard par Leibniz. — Parmi les modernes, l'auteur étudie principalement Malebranche et Locke au XVIIe siècle. Pendant le XVIIIe siècle, les explications à tendance matérialiste et mécaniste sont prédominantes avec Condillac et les Encyclopédistes, Bonnet, Hartley et ses sectateurs Priestley, E. Darwin. — En résumé, dans le cours des siècles jusqu'au commencement du nôtre, deux grands courants. On peut appeler l'un platonicien (St Augustin, Leibniz, etc.) : la mémoire est regardée comme un acte de l'âme limité peut-être par les processus physiologiques, mais ne dépendant pas d'eux. On peut appeler l'autre aristotélicien (St Thomas d'Aquin, Hobbes, Condillac, Bonnet, etc.) : la mémoire appartient au côté sensoriel de l'esprit et il est remarquable que, dès l'antiquité, toutes les théories du second groupe s'accordent pour tout réduire à des mouvements.

Au XIXe siècle, l'auteur passe rapidement sur Kant et ses successeurs idéalistes; il s'arrête un peu à l'École écossaise où il trouve que la seule bonne étude de la mémoire est celle de Dugald Stewart qui contient en germe celle de Taine. — Exposition sommaire des associationistes anglais et de Herbert. Avec Lotze, nous voyons reparaître la théorie idéaliste dans tout son éclat : il voit dans la mémoire une faculté de l'âme indépendante des conditions physiques, quoiqu'il ne nie pas celles-ci. — Horwicz fait jouer un grand rôle au sentiment dans la conservation et la reproduction des souvenirs qu'il se refuse à attribuer à la loi d'inertie. — Exposé de Wundt. L'auteur termine par l'étude de la mémoire organique qu'il fait remonter à Malebranche, certainement à Jessen (1585) et plus tard à Hering et Creighton.

Il remarque encore que le courant platonicien se retrouve chez les

idéalistes allemands et Lotze, le courant aristotélicien chez Herbart. les associationnistes et la plupart des contemporains.

PETERSON. *Extraits de l'autobiographie d'un paranoïaque.* — Le sujet de l'observation, victime d'hallucinations auditives perpétuelles et d'un délire de persécution et de grandeur, a laissé pendant son séjour à l'asile une autobiographie formant 400 pages manuscrites : « Elle est remarquable par son excellent style, par la subtilité du raisonnement et la finesse d'analyse psychologique appliquée à son propre esprit. Il dissèque ses hallucinations et illusions comme un anatomiste habile et ce journal a l'intérêt d'un roman. » Les fragments publiés justifient complètement ce jugement du médecin.

JACOBI. *Place de l'étude du langage dans l'éducation.* — On s'est posé à ce sujet un grand nombre de questions : L'étude des langues exerce-t-elle une influence particulière sur le développement mental? Quelle est-elle comparée à l'étude des sciences mathématiques, physiques, morales? Quel âge ou quelle époque de l'éducation sont le mieux appropriés à cette étude? etc. L'auteur montre « l'immense discipline mentale » qui peut être retirée de l'étude des langues, en s'appuyant sur des raisons anatomiques, chaque signe visuel d'un objet devant être lié dans le cerveau à la représentation des divers signes qui l'expriment dans les diverses langues. D'ailleurs, il ne peut y avoir d'antagonisme entre l'étude des mots et celle des choses, chaque mot étant une généralisation condensée d'expériences et d'observations. Il pense toutefois que pour que l'étude des langues soit profitable, on doit en apprendre plusieurs simultanément en les prenant dans la même famille (latine, germanique, slave, etc.).

La Critique philosophique.

Novembre 1888 — Avril 1889.

RENOUVIER. Étude philosophique et historique sur le suffrage universel en France. — E. CLAY. Défense de l'*alternative*. — DEREUX. Le fondement de la morale d'après Herbart. — LÈCHALAS. Le problème des mondes semblables. — W. JAMES et RENOUVIER. Sur la question de la liberté. — PILLON. Le darwinisme de Hartmanm. — DAURIAC. Pessimisme et stoïcisme. — KANT. Principes métaphysiques de la science de la nature (trad. pour la première fois en français). — MILLE. Rôle du sujet et de l'objet dans les théories grecques de la connaissance. — L... Sur l'acquisition de la notion d'espace à propos des observations de M. Dunan. — MALDIDIER. Du libre arbitre : une nouvelle preuve sur une ancienne définition.

L'Encéphale.

Janvier - Février 1889.

LEREBOURS. *Théories récentes sur la structure des éléments nerveux.* — D'après Golgi et surtout d'après le Danois Nansen, les cellules nerveuses ne joueraient pas le rôle psychique considérable qu'on leur a jusqu'ici attribué : leur fonction serait trophique. L'arc réflexe se composerait du tube nerveux centripète, d'un tissu fibrillaire central et de tubes centrifuges. Par l'entrelacement fibrillaire central, l'excitation serait transmise du nerf sensitif au nerf moteur et la cellule serait simplement un centre trophique pour l'arc réflexe qui vient d'être décrit.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

STAPFER (Paul). *Rabelais, sa personne, son génie, son œuvre.* In-18, Paris, Colin.

PAULHAN. *L'activité mentale et les éléments de l'esprit.* In-8°, Paris, F. Alcan.

SOURIAU (Paul). *L'esthétique du mouvement.* In-8°, Paris, F. Alcan.

POLLY et GARY. *La théorie des tempéraments et leur pratique.* In-12, Paris, Carré.

F. D'ARVERT. *Institution nationale.* In-12, Paris, Cerf.

G. SOREL. *Le procès de Socrate : examen critique des thèses socratiques.* In-12, Paris, Alcan.

DELBOEUF. *Le magnétisme animal : à propos d'une visite à l'Ecole de Nancy.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Dr LIÉBAULT. *Le sommeil provoqué et les états analogues.* 2e édition. In-12, Paris, Doin.

BLUM. *L'enseignement secondaire des jeunes filles en Allemagne.* In-8°, Paris, Dupont.

VEITCH. *Knowing and Being.* In-12, Edinburgh, Blackwood.

FISCHER (E.). *Das alte Testament und die christliche Sittenlehre.* In-8°, Gotha, Perthes.

FISCHER (Karl). *Biblische Psychologie, Biologie und Pädagogik.* In-8°, Gotha, Perthes.

POPPER. *Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung.* In-8°, Leipzig, Reissner.

COLAJANNI. *La sociologia criminale.* Vol. I, in-12, Catania, Tropea.

NÉCROLOGIE

—

M. Beaussire.

M. Émile Beaussire, membre de l'Académie des Sciences morales, est mort le 8 mai dernier, à l'âge de soixante-cinq ans.

Né à Luçon le 26 mai 1824, il entra à l'École normale en 1844, enseigna la philosophie dans divers lycées, puis fut nommé professeur de littérature à la Faculté de Poitiers. Appelé à Paris, il reprit au lycée Charlemagne l'enseignement philosophique qu'il n'avait quitté qu'à regret. En 1871, il entra dans la vie politique : arrêté pendant quelques jours par ordre de la Commune de Paris, il fut peu après élu membre de l'Assemblée nationale et plus tard député de la Vendée. A l'expiration de son mandat, en 1881, il rentra dans la vie privée.

Sauf un livre consacré à des souvenirs personnels sur les deux sièges de Paris, tous les ouvrages de M. Beaussire ont pour objet des questions de morale privée et publique ou d'enseignement. Presque tous ont été analysés ici et il suffira d'en indiquer les titres : *la Liberté dans l'ordre intellectuel et moral; la Liberté d'enseignement ; les Principes de la morale;* enfin *les Principes du droit* dont le compte rendu n'a précédé sa mort que de quelques semaines.

Il est inutile de rappeler à nos lecteurs que M. Beaussire était l'un des collaborateurs actifs de ce recueil. Il ne se bornait pas à publier des études sur ses sujets de prédilection : la morale et le droit; un grand nombre d'analyses d'ouvrages de nature très diverse sont signés de son nom : il s'intéressait particulièrement aux travaux publiés en Italie.

Les opinions philosophiques de M. Beaussire ont été assez souvent exposées dans la *Revue* par lui-même, pour qu'il n'y ait pas besoin d'insister. C'était un spiritualiste franc, mais très ouvert, curieux de toutes les nouveautés et les accueillant le plus souvent avec sympathie. C'est ainsi qu'il demanda de très bonne heure à devenir membre de la Société de psychologie physiologique, dont il suivait les séances avec la plus grande assiduité. Sa mort, presque subite, laisse des regrets unanimes. Les Corps savants ou officiels dont il faisait partie lui ont décerné les éloges qui lui étaient dus : entre tous, celui qui nous paraît le mieux résumer son caractère, c'est qu'il était très ferme sur les principes et très conciliant avec les personnes.

Nous annonçons la publication d'un important ouvrage de M. Wundt, intitulé *System der Philosophie* (in-8°, Leipzig, Engelmann, 669 pages) dont il sera rendu compte prochainement.

Le Propriétaire-gérant, Félix Alcan.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVII

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

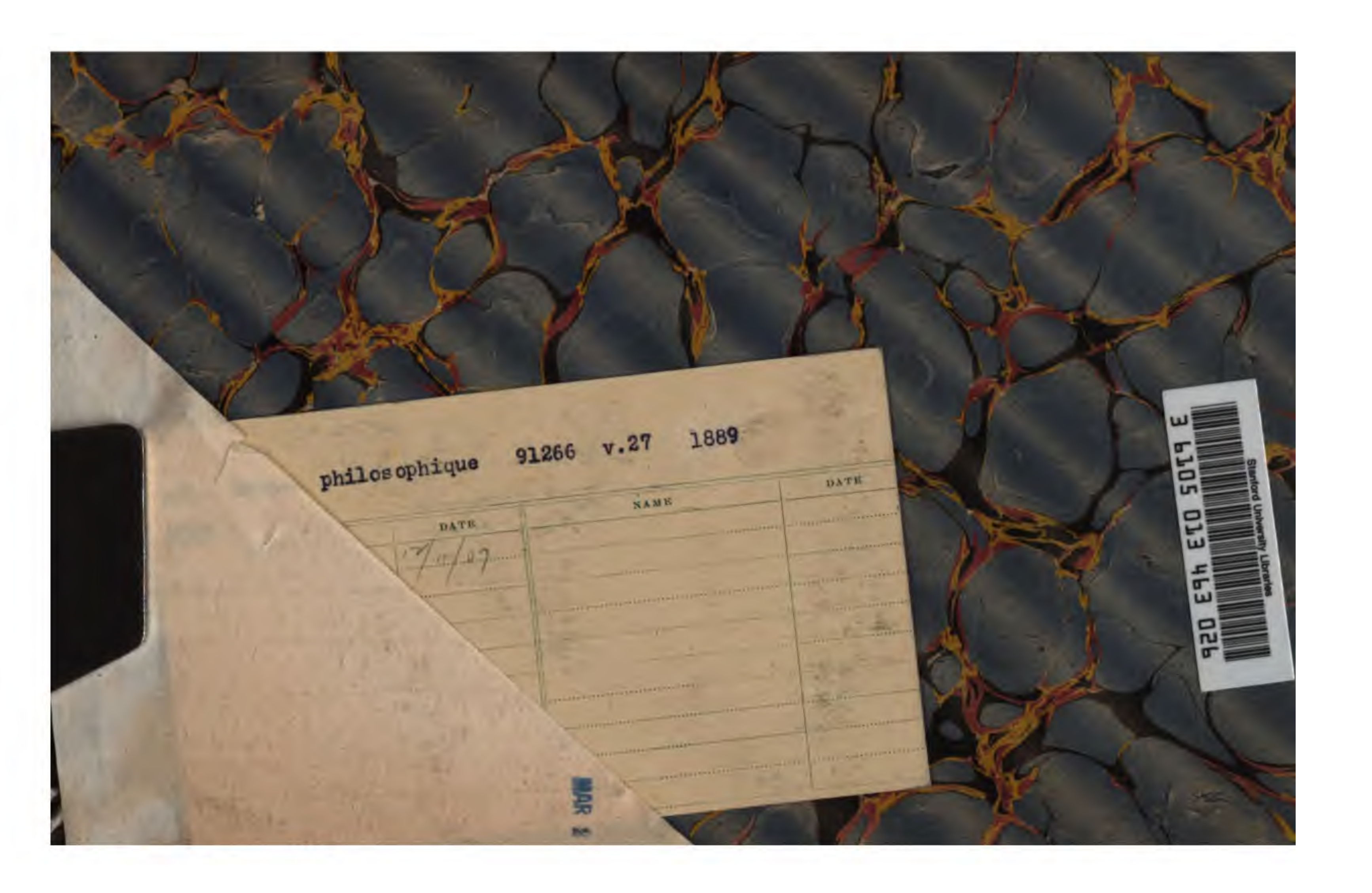
SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CORRESPONDANCE

NÉCROLOGIE

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.




philosophique 91266 v.27 1889
DATE
NAME
DATE
MAR 2
Stanford University Libraries
3 6105 013 463 026

